

Europeisk islam – en studie av norske bosnieres forhold til religion

Arvild Bruun



Mastergradsoppgave i religion og samfunn,
Universitetet i Oslo,
Det teologiske fakultet

Vår 2008

Veileder professor Oddbjørn Leirvik

Forord

Først og fremst vil jeg likevel takke mine informanter som har gitt av deres tid og latt meg intervjuere dere. Uten dere hadde det ikke vært noen oppgave.

Jeg vil også rette en stor takk til min veileder Oddbjørn Leirvik for særdeles god og hyggelig veiledning. Jeg har tatt for meg et stort felt og uten din oversikt ville jeg fort ha fart vill i min søken etter å belyse temaet. Og takk for at du ikke mistet troen på at dette kunne bli en oppgave underveis.

Jeg vil også gjerne rette en stor takk alle som har bidratt med å få denne oppgaven ferdig. Det er ikke så rent få som har bidratt med både korrekturlesing, kloke innspill og gode råd underveis. Til dere som har lest korrektur; jeg er mektig imponert over den tålmodighet dere har utvist med mine tidvis uklare og vanskelige setninger.

Takk for kyndig veiledning fra verdens hyggeligste bergenser, Sveinung Sandberg, i den hektiske innspurten.

Til slutt vil jeg takke alle i lesesalsgjengen som har gjort TF til et ganske så hyggelig sted, men gode lunsjer og samtaler om alt fra oppgave til været. Og ønske de av dere som fortsatt skal være der litt til lykke til med skrivingen.

Til D.F.K.V

Sammendrag

Oppgaven tar for seg hvordan unge, voksne bosniske muslimer ser på religionens rolle i deres tilværelse her i Norge. Studien er en kvalitativ undersøkelse hvor unge voksne bosniske muslimer har blitt intervjuet om deres forhold til religion i dagens Norge. Dette blir satt inn i en større europeisk sammenheng hvor jeg trekker frem hvordan Europa står som et religiøst unntak i verdenssammenheng¹. Det har i denne sammenheng vært spesielt interessant å se på hvordan bosniere står i en særstilling i forhold til deres bakgrunn som både muslimer og europeere. De har det seneste århundre utviklet en særegen identitet som bygger på en harmonisering av islamske prinsipper med de europeiske humanistiske verdier.

Ofte blir forholdet mellom muslimer og dagens Europa betegnet som et problematisk område. Oppgaven dreier seg således om dette forholdet; spenningspunktet mellom den praktiserende og den ikke-praktiserende muslimen, forholdet mellom religion som et offentlig anliggende og som individualisert tro. For mine informanter var møtet med den norske tilværelse relativt uproblematisk rent religiøst. Det henger i stor grad sammen med at mine informanter forholder seg til religion på en måte de selv sier ligner på nordmenns måte å forholde seg til religion på. Religion er noe personlig og individuelt som ikke manifesterer seg alt for tydelig i det offentlige rom. Det betyr at man godt kan være religiøs, men man skal ikke prakke sin religiøsitet på andre mennesker. For mine informanter har dette vært et gjennomgående og viktig poeng. Samtidig har de en nær kobling mellom religion og sin egen bosniske tradisjon og kultur. De poengterer hvordan bosnisk islam er annerledes enn mer konservative former for islam, ofte manifestert i form av pakistansk islam. De søker altså ikke etter et rent islam blottet for kultur og tradisjon, men ser dette som to sider av samme sak. Samtidig er det tydelig å se hvordan de har et selektivt forhold til religion hvor de tidvis forholder seg til religiøse dogmer og andre ganger ikke ser ut til å forholde seg til religiøse dogmer i det hele tatt. Dette eklektiske forholdet til religion viser hvordan man kan snakke om en indre sekularisering og en individualisering av religionens betydning hos bosniske muslimer. Samtidig er de del av et fellesskap, hvor islam er en viktig del av dette som de har felles. Bosniske muslimer forholder seg altså på den ene siden til en bosnisk kulturarv, og på den andre siden til den norske kultur, hvor religionen både skiller bosniere og nordmenn fra hverandre og hvor måten man forholder seg til religionen gjør nordmenn og bosniere like.

¹ Jf for eksempel Grace Davie og Peter L. Berger

FORORD	III
SAMMENDRAG	IV
1. EUROPEISK ISLAM – EN STUDIE AV NORSKE BOSNIERES FORHOLD TIL ISLAM	1
1.1 Bakgrunn for oppgaven	1
1.2 Oppgavens avgrensning og problemstilling	1
1.3 Tidligere forskning	3
1.3.1 Religiøsitet blant bosniere i Norge	4
1.3.2 Mine informanter	6
1.4 Oppgavens struktur	6
2. RELIGION OG MODERNITET I EUROPA	8
2.1 Det moderne Europas religionsutvikling	8
2.2 Sekulariseringen av Europa	8
2.2.1 Europa som det religiøse unntaket	10
2.2.2 Stedfortredende religion	11
2.2.3 Religion som personlig anliggende	12
2.3 Religion og religiøsitet i Norge	14
2.3.1 Privatisert religion i Norge	14
2.4 Islam i Europa	17
2.4.1 Kulturell og normativ islam	17
3. RELIGION OG MODERNITET I BOSNIA	19
3.1 Historisk bakgrunn	19
3.1.1 Det osmanske styret 1463-1878. Islams opprinnelse	19
3.1.2 Etableringen av et muslimsk fellesskap	20
3.1.3 1878-1914 Østerrike-Ungarn	21
3.1.4 Den sosialistiske tiden i Jugoslavia 1945-1992	24
3.1.5 Krigen og dens religiøse ettervirkninger	26
3.2 Bosnisk islam som europeisk religion	27
3.2.1 Fikret Karcic – Islam som individuell tro	28
3.2.2 Enes Karic – Islam som fellesskapets kultur	30
4. IDENTITET	33
4.1 Utvikling av identitet i møte med andre	35
4.2 Flerkulturelle identiteter	37
4.3 Ulike kulturelle identiteter	37
4.4 Selvidentifikasjon og tilskrevet identitet	39
4.5 Muslimske identiteter i Europa	40
Tradisjonelle muslimer	41
Kulturmuslimer	42
Ideologisk-politiske muslimer	42
Moderne muslimer	43
5. METODISKE REFLEKSJONER	45
5.1 Kvalitative intervjuer	45
5.2 Utvelgelse av informanter	46
5.3 Intervjuene	47
5.4 Møte mellom meg og informantene	48

5.5 Etiske betraktninger	50
5.7 Oppsummering av teoretiske perspektiver	50
6. RELIGIØS TOLERANSE	53
6.1 Pluralisme	53
6.2 Forhold til serbere og kroater	54
6.3 Oppblomstring av religion etter krigen	57
6.4 Oppsummering	60
7. INDIVIDUALISERT RELIGION	61
7.1 Forhold til andre muslimer	63
7.2 Forholdet til Gud	66
7.3 Stedfortredende religion	67
7.4 Oppsummering	69
8. FORHOLDET TIL RELIGION OG TIL ISLAM.....	71
8.1 Religionen posisjon i samfunnet.....	71
8.2 Forhold til alkohol og svinekjøtt	75
8.3 Religiøse høytider	77
8.4 Forhold til moské.....	82
8.6 Forhold til imam.....	84
8.7 God muslim versus godt menneske.....	86
8.9 Oppsummering	87
9. FAMILIEFELLESSKAP SOM BOSNISK KULTUR OG IDENTITET.....	89
9.1 Familie	89
9.2 Mat.....	91
9.3 Morsmål	92
9.3.1 Språk hjemme.....	94
9.4 Kjæreste	95
9.5 Bosnisk kultur som utgangspunkt for bosnisk islam	97
9.5.1 Norsk kontekst.....	99
9.6 Oppsummering	100
10. KONKLUSJON OG AVSLUTTENDE BETRAKTNINGER.....	101
LITTERATUR	104
VEDLEGG	108
Utkast til intervjuguide	108
Samtykke fra informanter	111

1. Europeisk islam – en studie av norske bosnieres forhold til islam

1.1 Bakgrunn for oppgaven

Bakgrunnen for oppgaven har vært en interesse for religionens posisjon i samfunnet i dag, og spesielt i innvandremiljøer. Jeg ønsker altså å fokusere på religiøse og kulturelle endringsprosesser, noe som betyr at religion blir sett på som et kulturelt fenomen og ikke i et rent teologisk perspektiv. Generelt har ønsket vært å belyse hvordan bosniere forholder seg til egen religion. Det vil derfor være viktig å undersøke deres forståelse av egen identitet og religionens plass i denne identiteten.

1.2 Oppgavens avgrensing og problemstilling

Oppgaven vil ta for seg unge, voksne bosniske muslimers forhold til religion og hvordan den religiøse bakgrunnen virker inn på møtet med det norske samfunnet. Hvordan forstår man religionens posisjon i samfunnet i dag? Finnes det på den ene side en bosnisk forståelse av religion og på den andre side en norsk forståelse av hva religion er i dagens samfunn?

Hva krever religionen av deg? Hva krever samfunnet av deg og din religion? Dette er spørsmål som er viktige for muslimer i hele verden i dag. Spesielt viktig er det for muslimer som befinner seg i samfunn hvor islam ikke er majoritetsreligion. I denne sammenheng finner jeg det spesielt interessant å studere bosniske muslimer som har levd som ”sekulariserte” muslimer også i hjemlandet hvor islam er majoritetens religion. Som den dansk-bosniske filosofen og religionsviteren Safet Bektovic skriver; de har levd som sekulariserte muslimer siden Berlin-kongressen i 1878 (Bektovic 2004a:65).

For meg er det nettopp den unike selvforståelsen bosniske muslimer har som gjør denne gruppen spesielt interessant å studere. Kan den bosniske forståelsen av sin religiøse identitet stå som ”brobygger” mellom islam og Vesten? Bosniske muslimer har en forståelse av seg selv som både muslimer og europeere. De har det seneste århundre utviklet en særegen identitet som bygger på en harmonisering av islamske prinsipper med de europeiske

humanistiske verdier (Bektovic 2004a:64-68). Denne dobbeltheten i den bosnisk-muslimske identitet gjør dem som gruppe spesielt interessante i en studie om religionens rolle i tilværelsen for muslimer som lever i Norge.

I oppgaven vil jeg se på bosniske muslimer som gruppe, men også se på hvordan de enkelte individene skaper sin egen identitet i dagens norske samfunn. Det vil si at jeg vil se på hvordan mine informanters forhold til religion kan forstås som uttrykk for en bosnisk form for islam. Hvordan påvirker den religiøse identiteten bosniske muslimers forhold til det norske samfunnet? Kan de bosniske muslimene sees som en særegen form for europeisk islam? Dette har ført frem til følgende problemstilling:

Hvilken rolle spiller religion for unge, voksne bosniske muslimers selvforståelse?

Denne problemstillingen vekker umiddelbart en del underspørsmål som er viktige for å forstå hvordan religionen påvirker identiteten til unge, voksne bosniske muslimer i Norge.

- Hvilken virkelighetsforståelse og verdensanskuelse finner man blant unge bosnisk-muslimer?
- Er det slik at den bosniske formen for islam har noen spesielle trekk som gjør den mer kompatibel med det norske samfunn?
- Hva krever det norske samfunn av deg og hva krever islam av deg? Hvordan kan man forene dette? Er identiteten spaltet mellom det norske samfunnet på den ene siden og islam på den andre siden?
- Hvordan er informantene preget av bosnisk og norsk kontekst, og hvordan blir disse kontekstene igjen preget av den europeiske konteksten?

Som sagt har bakgrunnen for oppgaven vært min generelle interesse for religion og islam, og hvordan den påvirker menneskers identitet og selvbylde. Dette er et felt det er blitt forsket og skrevet en del om, spesielt innenfor pakistanske og somaliske muslimske miljøer. Ofte har fokuset vært på hvordan religionens rolle er av større betydning for disse grupperingene enn det den generelt er for den ”jevne nordmann”. Samtidig påpeker mange bosniere at religion ikke har en like klar betydning for dem som den har for mange andre muslimer, spesielt fra Midt-Østen. Spørsmålet blir om bosniske muslimer står i en særstilling i hvordan de forholder

seg til religion blant muslimer i Norge og Europa. Det dreier seg, slik jeg ser det, nemlig om hvilken posisjon religionen har og skal ha i samfunnet. Skal religionen kun være en del av den private sfære, eller er religionen også en del av det offentlige? Selv om oppgaven tar for seg unge, voksne bosniske muslimers identitet, vil to hovedtemaer ligge som et bakteppe for oppgaven. Er islam forenelig med det sekulariserte Europa? Hvordan kan man leve som muslim i dagens vestlige Europa? Dette er underliggende temaer som ikke vil bli tatt opp direkte i oppgaven, men som likevel setter rammen for oppgavens problemstilling, om religionens rolle for unge, voksne bosniske muslimers selvforståelse.

1.3 Tidligere forskning

Bosniske muslimer er en gruppe det har vært forsket lite på i norsk sammenheng, til tross det har vært forsket relativt mye på andre muslimske grupper i Norge. Spesielt interessant for meg har Sissel Østberg sin undersøkelse om unge pakistanere i hennes bok *Muslim i Norge – religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere* som omhandler hvordan identitet skapes og utvikles i det flerkulturelle Norge, med spesielt fokus på norskpakistanere, og Christine Jacobsen sin bok *Tilhørighetens mange former* som tar for seg den nye generasjonen norske muslimer, deres identitetskonstruksjon og selvforståelse og hvordan de blir oppfattet i det norske samfunnet. Disse har høyt viktige eksempler på hvordan muslimske innvandrere forholder seg til religion og hvordan religionen er en del av deres identitet.

Selv om det i Norge i dag bor ca 13 000 bosniere hvor de fleste blir identifisert som muslimer, er det som sagt, skrevet svært lite om bosnisk islam i norsk sammenheng. Det eneste jeg har funnet som omhandler bosniske muslimer i Norge direkte er Anne Fjeldstads hovedfagsoppgave *Religion og migrasjon – Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge* fra 2007. Den tar for seg opprettelsen av Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge² og hvordan opprettelsen av trossamfunnet kan sees på som en videreføring av det bosniske trossamfunnet i en migrasjonssituasjon. Trossamfunnets etablering, institusjonalisering og viktigheten av opprettholdelse av bosnisk kultur og tradisjon blir belyst. Hun legger vekt på moskeens sentrale posisjon i den første etableringen av det bosniske miljøet i Norge. Min oppgave går ut på å belyse bosnieres forhold til religion på et individuelt plan, og ikke i forhold til den institusjonaliserte religionen. Mine informanter vil

² Trossamfunnet er en del av og direkte underlagt *Islamska Zajednica Bosne i Hercegovine* (Fjeldstad 2007:4).

naturlig nok også komme inn på sitt forhold til den bosniske moskeen, men som vi skal se er ikke moskeens posisjon spesielt sentral for mine informanter.

En av mine inspirasjonskilder når jeg tok fatt på oppgaven var den dansk-bosniske filosofen Safet Bektovic³. Han beskriver i boken *Islam, kristendom og det moderne* (2004a) i kapitlet ”Mod en europæisk islam” hvordan bosnisk islam kan forstås som en europeisk form for islam som befinner seg i en særstilling rent historisk sett. Han knytter den bosniske religionsforståelsen sammen med det den særegne konteksten som Bosnia befinner seg i; på den ene siden en del av Europa og på den andre siden en del av den muslimske *umma*⁴

Jeg vil også forholde meg til den franske forskeren og Balkan-eksperten Xavier Bougarel sitt kapitel ”Bosnian Islam as European Islam” i boken *Islam in Europe* (2007) hvor han belyser bosnisk islam gjennom tre sentrale bosniske teoretikere.

1.3.1 Religiøsitet blant bosniere i Norge

I Levekår blant innvandrere i Norge utført i tidsrommet 2005-2006 ble de ulike innvandrergruppene spurt om de fremdeles tilhørte den religionen de var blitt oppdratt innenfor. Blant bosniere svarte 9 av 10 at de fortsatt beholdt sin barndoms religion. Tilsvarende tall for Pakistan og Somalia var på tilnærmet 100 % (Tronstad 2008:67). Man ser altså at de aller fleste bosniere i Norge fortsatt anser seg som muslimer. Det må samtidig påpekes at det i den samme undersøkelsen var rundt 70 % av bosnierne som var oppdratt i en islamsk tro (Tronstad 2008:66). Det er nesten like høyt som hos pakistanere og somaliere, men det betyr ikke at de har den samme formen for religiøsitet, eller forholder seg til religion på den samme måten. Det sier likevel noe om at man ikke opplever en kraftig endring i religiøsitet hos bosniere som har emigrert til Norge.

I den samme undersøkelse forsøkte man å måle hvor viktig religionen var for de ulike gruppene. Respondentene ble bedt om å rangere seg på en skala fra 1-10, der 1 har verdien ”ingen betydning”, mens 10 står som ”svært viktig”. Bosniere kom sammen med chilenerne⁵

³ Han er tilknyttet Senteret for Europæisk Islamsk Tænkning ved Det teologiske fakultet, Københavns Universitet.

⁴ *Umma* (arabisk) folk, fellesskap. Det islamske fellesskap som omfatter alle som bekjenner seg til islam.

⁵ Chilenerne er i hovedsak katolikker, men det er interessant å ikke bare sammenligne med andre muslimske grupper.

og iranere nederst på listen og er de mest sekulære muslimene i undersøkelsen, og langt mer sekulære enn muslimer fra Pakistan, Somalia og Tyrkia. Blant bosniere er skåren under 5 i snitt. For pakistanere og somaliere er den tilsvarende skåren mellom 9 og 10 (Tronstad 2008:67f).

Religionens betydning for mennesket kan også tolkes ut fra hvor ofte man deltar i religiøs aktivitet. Den religiøse aktiviteten viser i større grad religionens sosiale posisjon i de ulike innvandrermiljøene. Hyppigheten i antall besøk i moskeen, eller andre religiøse samlingssteder, varierer også markant mellom respondentene. Bosniere er de som går minst i moskeen, med kun ca 2 besøk årlig i snitt, snittet for pakistanere er på 30 ganger årlig og for somaliere ca 25 (Tronstad 2008:68).

Bosnierne er altså de som er minst religiøst aktive i undersøkelsen og oppgir gjennomgående at religion spiller en mindre rolle i livet⁶ (Tronstad 2008:68). Det som er interessant er at selv om bosnierne er de som deltar i minst grad i religiøs aktivitet, er det ikke de som anser at religionen spiller minst rolle i livet deres. For eksempel går iranere oftere i moskeen, selv om de i snitt skårer lavere enn bosniere på religionens betydning. Dette kan være en antydning av religionens personlige karakter blant bosniere. Selv om religion utøves i veldig liten grad, kan religionen fortsatt ha betydning for det enkelte individ.

Det finnes ikke sammenlignbare data i ordinære levekårsundersøkelser som dekker hele befolkningen. Det nærmeste man kommer sammenlignbare data er fra Den europeiske samfunnsundersøkelsen fra 2006 (ESS). Her ble respondentene spurt om forholdet til religion på en skala fra 0-10, hvor 0 angav ”ikke religiøs idet hele tatt”, og 10 indikerte at religion var svært viktig i livet deres. Nordmenn er ifølge denne undersøkelsen blant de minst religiøse i Europa. Gjennomsnittsskåren var 3,6 for nordmenn, noe som ikke er så langt fra den man finner hos bosniere, hvis man tar høyde for at ESS undersøkelsen begynner på 0 og levekårsundersøkelsen begynner på 1. Blant nordmenn svarte rundt 15 % at de ikke var religiøse (verdien 0), og blant bosniere sier 25 % at religionen ikke har noen betydning for dem. Det er viktig å huske på at det at ”religionen ikke betyr noe for en” ikke er det samme som å ”ikke være religiøs i det hele tatt”. Forskjellen i spørsmålsstillingen kan altså her ha

⁶ For full oversikt over innvandreres religiøse bakgrunn les kapittel 8 i Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006 s. 65-75

betydning for hvordan man svarer på spørsmålet, selv om spørsmålet i utgangspunktet skal illustrere det samme fenomenet.

1.3.2 Mine informanter

Mine informanter ble presentert for de samme spørsmålene som personene i levekårsundersøkelsen fikk. Dette ble gjort som en avslutning av intervjuet. Det var egentlig ikke ment å skulle sies noe om, men jeg ønsket likevel å ta det med som et apropos i forhold til den nylig presenterte levekårsundersøkelsen for innvandrere hos SSB. Det fungerer selvfølgelig ikke som en kvantitativ undersøkelse, men kan likevel gi et bilde av hvordan informantene mine oppfatter sitt eget forhold til islam i forhold til de i levekårsundersøkelsen.

Generelt kan man si at mine informanter ikke har et veldig aktivt forhold til religion. Dette stemmer overens med de tendensene man kan finne hos bosniere også i levekårsundersøkelsen for innvandrere. I snitt skårer informantene ca 5 på spørsmålet om religionens betydning i deres liv, noe som er litt høyere enn bosniere i levekårsundersøkelsen. Mine informanter har nesten ikke vært tilstede under organisert religiøs aktivitet. I snitt har de deltatt ca 3 ganger i året, men det var to som skilte seg ut og som hadde vært til stede i større utstrekning enn de andre. Det er derimot flere som ikke har vært tilstede i det hele tatt de siste 12 månedene. I forhold til bosniere i levekårsundersøkelsen skiller ikke mine informanter seg ut i veldig stor grad. Man kan kanskje se en tendens til at de er litt mindre religiøst aktive og at de skårer litt høyere på sitt forhold til religion enn hos bosniere generelt i levekårsundersøkelsen.

1.4 Oppgavens struktur

Kapitel 1 er en gjennomgang av oppgavens bakgrunn, dens problemstilling og tidligere forskning på området. Kapitel 2 tar for seg religionens posisjon i Europa, Norge og Bosnia. Noen sentrale trekk ved den norske konteksten, som også er viktig for å forstå mine informanters situasjon, vil bli belyst. Bosnias historiske utvikling og den bosniske konteksten vil også presenteres her. Jeg vil så se på generelle trekk ved den europeiske utvikling de seneste århundrer. Her vil det bli lagt vekt på hvordan Europa forstås som et religiøst unntak på verdensbasis. Jeg vil også ta for meg ulike aspekter ved hvordan islam forstås i den europeiske konteksten. Til sist vil jeg forsøke å vise hvordan bosnisk islam kan ses i forhold

til Europa generelt, og i forhold til andre muslimer i Europa. Dette er relativt omfattende utarbeidelser, og har å gjøre med at jeg ønsker å knytte to områder som ofte blir ansett for å være divergerende av natur sammen for å belyse det særegne forholdet jeg mener de bosniske muslimer har til sin religion. Jeg vil forsøke å knytte bosnisk islam sammen med generelle europeiske religionstendenser. Dette kan kanskje i utgangspunktet virke som en motsetning, men jeg vil forsøke å vise at bosnisk islam innehar mange av de samme trekkene som religion generelt har i Europa. Dette står ikke nødvendigvis som en motsetning til hva man kan finne hos andre muslimer i Europa, men er artikulert og akseptert i ennå større grad hos mine informanter. Jeg ønsker derfor å vise hvordan alle de tre kontekstene er viktige elementer i mine informanternes forståelsesunivers. I kapittel 3 vil jeg først gå inn på hvordan religionens posisjon kan forstås i en bosnisk kontekst. Her vil det både bli lagt vekt på den historiske utvikling som Bosnia har gjennomgått, og hvordan ledende forskere forstår islams posisjon i samfunnet i dag. Kapittel 4 tar for seg de teoretiske perspektivene jeg legger til grunn for analysen min. Først skal jeg se litt nærmere på ulike forståelser knyttet til identitet. Den andre delen vil være en gjennomgang av ulike idealtypologiseringer av muslimer i Europa. I Kapittel 5 gis det en gjennomgang av metoden som er brukt. Det vil her være fokus på den kvalitative intervjuformen som jeg har brukt som utgangspunkt for mitt materiale.

Med Kapittel 6 begynner analysen av mitt materiale. Jeg vil her knytte det teoretiske sammen med mitt empiriske materiale, og drøfte mitt materiale opp mot teoridelen. Her vil særlig forholdet til religiøs pluralisme belyses. Kapittel 7 tar for seg hvordan mine informanter forholder seg til islam på en individualisert måte. Hvordan mine informanter forstår seg selv i forhold til andre muslimer og hvordan bosnisk islam kan forstås som stedfortredende religion er viktige elementer her. Kapittel 8 omhandler mine informanternes forhold til religion og ulike religiøse aspekter som faste og forhold til alkohol. Forholdet til imamer og moskeer vil også bli diskutert, og forholdet mellom ”det gode mennesket” og ”den gode muslim”. Kapittel 9 ser på familiefellesskapet som eksempel på bosnisk kultur og identitet. I Kapittel 10 vil jeg trekke noen konklusjoner ut av mitt materiale. Representerer bosniske muslimer en form for europeisk islam, preget av den særegne europeiske religionsforståelsen?

2. Religion og modernitet i Europa

I dette kapitlet skal jeg se på noen generelle utviklingstrekk ved det moderne og postmoderne Europa. Religionens posisjon i Europa er i stor grad preget av de strømningene som preger disse epokene.

2.1 Det moderne Europas religionsutvikling

Religionens posisjon i moderniteten kan beskrives med tre kjernepunkter: differensiering, pluralisme og individualisering. Differensiering betyr at ulike sektorer i samfunnet, som for eksempel økonomi, gradvis løsriver seg fra religiøs kontroll (Furseth og Repstad 2003:104).

Pluralisme brukes for å betegne en form for samfunn hvor makt er likt fordelt blant et mangfold av grupper og institusjoner (Korsnes, Andersen og Brante 1997:236). I et slikt samfunn mister religionen sin posisjon som den mest innflytelsesrike institusjonen i samfunnet. I et pluralistisk samfunn vil de ikke-religiøse domstoler, skole- og utdanningsvesen få større innflytelse. Religionssosiologen Peter L. Berger poengterer også at den stadig økende pluraliseringen man ser i samfunnet i dag kan virke selvforsterkende på sekulariseringen. Når konkurrerende livssyn alle hevder å være i besittelse av sannheten kan enhver begynne å tvile på hva en tror på (Repstad 2000:103).

2.2 Sekulariseringen av Europa

Sekularisering er ofte blitt betegnet som et resultat av moderniteten. Som vi skal se har mange forskere de seneste årene imidlertid trukket dette i tvil, med Europa som et unntak.

Sekularisering refererer til en utvikling hvor religionen mister innflytelse, og blir marginalisert. Dette kan skje på ulike nivåer i samfunnet. Det kan være snakk om samfunnsmessig sekularisering, organisasjonsmessig sekularisering og individuell sekularisering (Furseth og Repstad 2003:102f). Den institusjonelle sekulariseringen er noe av det som har kjennetegnet det norske samfunnet. Dette på tross av at vi har statskirke og en grunnlov bygget på kristne verdier. Kirken har mistet sin posisjon i saker som har med lovverk, skole og politikk å gjøre, samt på andre viktige samfunnsarenaer (Repstad 2000:105f). Sekulariseringen er som nevnt preget av differensiering mellom ulike områder. Mens man tidligere hadde mer homogene samfunn hvor alle de ulike sfærene var en del av en

større helhet, er det i dag klart oppdelte og spesialiserte områder. Samfunnet er blitt mer spesialisert og innenfor alle områdene av samfunnslivet er man blitt avhengig av denne spesialiseringen. I dag assosieres religion i økende grad som en av mange fritidsaktiviteter (Heelas og Woodhead 2000:312).

Sekulariseringen kan ikke forklares med én teori, men sekulariseringen i samfunnet kommer likevel til syne gjennom tre punkter: For det første får man en tilbakegang av betydningen religionen har for ikke-religiøse institusjoner. For det andre skjer det en tilbakegang for religionens sosiale posisjon og de religiøse institusjonenes posisjon. For det tredje får man en tilbakegang i hvilken utstrekning befolkningen engasjerer seg i religiøse praksiser og tro (Furseth og Repstad 2003:102f). Samtidig er det viktig å huske at et sekulært samfunn likevel kan ha sterkt troende mennesker (Bruce 2002:3). På det individuelle plan er altså bildet mer komplekst og sammensatt. Den kristne enhetskultur er blitt erstattet med en livssynspluralisme. På den ene side har antallet som går i kirken sunket markant de seneste 100 år, parallelt med svekkelse av det man kan karakterisere som religiøs ortodoksi. På den andre siden kan man ikke uten videre si at mennesker er blitt mindre religiøse. Man kan heller snakke om en overgang fra religiøs ortodoksi til mer allmennreligiøse forestillinger. Folk anser seg fortsatt som religiøse, selv om de ikke nødvendigvis knytter denne religiøsiteten strengt til den religiøse ortodoksien (Repstad 2000:105f).

I dag ser vi at religion på den ene side synes å ha relativt liten betydning for mennesker i Vesten, mens man på den andre siden har fått en oppblomstring av det man kan betegne som religiøs fundamentalisme. Det finnes både fundamentalistiske organisasjoner og liberale kirker i dagens Vesten. Det kan likevel være som Steve Bruce beskriver, at religionen er i ferd med å miste sin posisjon i samfunnet, spesielt i Vesten. Ifølge Inger Furseth og Pål Repstad trenger alternativene ikke være like entydige som Bruce antyder. Det er ikke bare dogmatikk, politisk interesse eller miljøvern som interesserer dagens moderne individer. Mening og tilhørighet spiller en viktig rolle for mennesker flest. Dette er elementer som er mulig å finne innenfor religionen, på tross av at man lever i et sekulært samfunn (Furseth og Repstad 2003:114). Som jeg allerede har vist trenger ikke sekularisering på organisasjonsnivå innebære en sekularisering på individnivå. Religionen kan fortsette å spille en rolle for det enkelte mennesket selv om samfunnet har gått gjennom sekulariseringsprosesser (Furseth og Repstad 2003:119).

2.2.1 Europa som det religiøse unntaket

Europa ble lenge regnet som modell for resten av verden hva angår religionens rolle i samfunnet. Ledende forskere innen religionssosiologi, som for eksempel Peter L. Berger, så for seg at den europeiske sekulariseringsmodellen ville prege også andre samfunn i andre deler av verden. Nå har man etter hvert sett at dette ikke er tilfellet. Religionens posisjon i samfunnet har globalt sett ikke beveget seg i samme retning som man har sett i Europa. Ikke engang i USA har man sett den samme utviklingen. I dag snakker mange ledende forskere om Europa som unntaket i forhold til religionens rolle i samfunnet, slik det formuleres av den britiske sosiologen Grace Davie i boken *Europe – The Exceptional Case* (2002). Også Berger har snudd og beskriver i *Desecularization of the World* (1999) at verden ikke er på vei mot å bli sekularisert, snarere tvert imot, men at Europa står som et unntak i verdenssammenheng (Berger 1999, Davie 2002).

At det i Europa råder en progressiv, men ikke alltid like fremtredende sekularisering, er det relativt stor enighet om. Et klart flertall av Europas befolkning har sluttet å delta aktivt i tradisjonell religiøs praksis⁷. Men de kan likevel opprettholde en individuell tro. Den franske religionssosiologen Danièle Hervieu-Léger beskriver at den religiøse identiteten blant europeere i dag først og fremst blir uttrykt gjennom en spirituell individualitet som er løsrevet fra etablerte strukturer for overføring av religiøs identitet. Denne subjektivering er det siste stadiet av den stadige undertrykking og forskyvning av religionen over til den private sfære. Religionen har således fått en mer symbolsk mening i dagens europeiske individualistiske kultur. Likevel har ikke religionen blitt totalt borte i Europa; den fortsetter å eksistere som et individuelt valg, men den informerer i stadig mindre grad om kollektiv identitet, selv om den kan være et middel for individuell identifisering (Hervieu-Léger 2006:48f). Man kan i så måte kanskje snakke om en ”ukirkeliggjøring” av Europa og en individualisering av europeeres religiøsitet, snarere enn en sekularisering. Grace Davie karakteriserer denne utviklingen som en situasjon preget av ”believing without belonging”, eller ”tro uten tilhørighet”. På den andre side vil en stor del europeere, også i de mest sekulariserte områdene, karakterisere seg selv som kristne. Med dette viser de til en noe diffus, uklar og tildekt kristen kulturell identitet. Derfor kan man også snu om på det og si som Hervieu-Léger; at den europeiske situasjonen er preget av ”belonging without believing”, eller ”tilhørighet uten tro”. Det vil si at de deler et

⁷ For eksempel svarte 86 % at de var medlemmer av statskirken i Norge under religionsundersøkelsen i 1998. likevel svarte bare 10 % at de går til gudstjeneste eller annen religiøs aktivitet en gang i måneden eller oftere (Repstad 2000:28).

kollektivt minne hvor ”sekulær” og ”kristen” kulturell identitet er sammenvevd i et komplekst og sjeldent verbalisert forståelsesunivers blant europeere generelt (Casanova 2006:23, Hervieu-Léger 2006:48).

2.2.2 Stedfortredende religion

Grace Davie påpeker at det er mange kriterier som må tas i betraktning for å forstå religionens rolle i det 21. århundrets Europa. Selv om kirken ikke lenger er i stand til å disiplinere trosforestillingerne og oppførselen til majoriteten av befolkningen, og religionen heller ikke setter de etiske standardene for europeeres tilværelse, må man ta i betraktning kirkens spesielle rolle i de europeiske landenes historie, og at de kirkelige institusjonene fortsatt har en viktig plass ved spesielle anledninger, som bryllup og begravelse, i livet til den moderne europeer. Likeledes er dagens innvandring fra den ikke-vestlige verden en annen viktig faktor for å forstå religionens rolle i dagens Europa (Davie 2006:23). Det har også skjedd en markant forandring i forhold til kirkegangen; fra å være en del av plikt til å bli et fritt valg. Man har fått en ”gjør-det-selv” tilnærming til religiøs tro og praksis. Dette er blant kjennetegnene for religionen i Europa, men gjør ikke at religion har mistet all sin kulturelle relevans i europeiske samfunn. Religionen tjener i større grad bare som symbolsk oppbevart mening, tilgjengelig for individer for bruk og gjenbruk på ulike måter (Hervieu-Léger 2006:47). Det vil si at individene plukker fritt de religiøse aspektene de ønsker å forholde seg til og at europeere generelt ikke deltar like aktivt som tidligere i den konvensjonelle religionsutøvelsen.

Davie bruker betegnelsen ”stedfortredende religion”⁸ for å beskrive en form for religionsutøvelse hun mener kjennetegner europeere. Med stedfortredende religion mener Davie; “the notion of religion performed by an active minority but on behalf of a much larger number, who (implicitly at least) not only understand, but, quite clearly, approve of what the minority is doing.” (Davie 2006:24). Den første delen av definisjonen reflekterer stort sett den daglige betydningen og er slik sett relativt uproblematisk. Den andre delen er ifølge Davie kanskje noe mer kontroversiell. Hun legger vekt på at den ikke aktive religiøse majoriteten forstår og bifaller det den religiøse minoriteten holder på med. Jeg mener også det er like viktig at det er en aksept hos den religiøst praktiserende minoriteten for at folk ikke må være like religiøst aktive som dem. Dette tosidige forholdet er viktig, og er noe jeg vil komme

⁸ Davies opprinnelige begrep: Vicarious religion

tilbake til under analysen. Den andre delen av definisjonen blir belyst gjennom en rekke eksempler. For eksempel kan kirker og kirkeledere utføre ritualer på vegne av andre, kirkeledere og kirkegjengere kan anses å tro på vegne av andre, kirkeledere og kirkegjengere kan inneha moralske standarder på vegne av andre og til sist kan kirker tilby et rom for debatt om uløste problemstillinger i samfunnet (Davie 2006:24).

Davie er opptatt av at den stedfortredende religionsutøvelsen ikke nødvendigvis er noen generell tendens ved dagens moderne samfunn. Når hun presenterer modellen om stedfortredende religionsutøvelse for europeiske kolleger er de med en gang inneforstått med hva hun mener. I USA er dette ikke tilfellet. Der har de ikke det samme forholdet til stedfortredende religionsutøvelse som man har i Europa. Dette viser hvordan europeiske religionsutøvelse er et unntak fra resten av verden, som de fleste nå mener, i større grad er preget av religion enn det Europa er. Og dette unntaket kan ifølge Davie komme av det spesifikke forholdet mellom religion og stat som vi har hatt i Europa. Dagens europeiske kirker og statskirker blir snarere ansett som et offentlig gode enn som en privat institusjon (Davie 2006:26f). Muligheten for å stå på siden og ikke være deltagende fungerer ikke for USAs private religiøse institusjoner, men fungerer i beste velgående i de offentlig styrte og (skatte)finansiert kirkene i Europa. For europeerne blir de kirkelige institusjoner noe de bruker i situasjoner hvor de trenger det, det vil si til dåp, bryllup og begravelse.

2.2.3 Religion som personlig anliggende

Det er viktig å skille mellom religion på den ene siden, og religiøsitet på den andre. På tross av at det finnes uttallige definisjoner av hva religion er og betyr er det langt vanskeligere å definere religiøsitet, eller hva det vil si å være religiøs. I dag er religiøsitet mye viktigere enn religion. Det vil si at det ikke er de teologiske forklaringene de unge søker i religionen, men de personlige spirituelle erfaringene som religionen kan gi, som etterspørres.

På den ene siden har man en krise i forhold til de religiøse institusjoners posisjon i den vestlige verden, hvor stadig færre regelmessig benytter seg av de institusjonelle religiøse tilbudene. På den andre siden eksisterer det en oppblomstring av religiøsitet på et personlig plan, også blant unge, hevder den franske samfunnsviteren Olivier Roy. Tilbakekomsten av religiøsiteten skjer på tvers av religionen (Roy 2006:135). Dette viser både til en personliggjøring og individualisering av religionen og hvordan religionen kan spille en rolle

for mennesker uten at de deltar i den konvensjonelle religionsutøvelsen. Spesielt i krisesituasjoner kan religiøsiteten blomstre (Furseth og Repstad 2003:193). Religionen forvinner ikke, og folk tror nødvendigvis heller ikke noe mindre enn før, men det man tror på er mindre styrt av kirken (Repstad 2000:35). Man plukker elementer fra religionen som man kan stå inne for og lar andre ligge. Folk er religiøse på sin egen måte, og de er kristne eller religiøse i den private sfære ikke i offentligheten.

At religion trekkes inn på individnivå og ut av den offentlige arena er et av de mest typiske trekkene for religionsutøvelse i Europa, og spesielt i Skandinavia og Norge. For å forstå religionens posisjon i Europa må man undersøke sekulariseringen som har pågått her de siste århundrer gjennom å studere europeeres religiøse praksis. I en undersøkelse fra Norge svarer for eksempel bare 10 % at de går til gudstjeneste eller annen religiøs aktivitet en gang i måneden eller oftere (Repstad 2000:28). Sammenlignet med USA er religion generelt mindre synlig i Europa (Hervieu-Léger 2006:45). Den franske religionssosiologen Danièle Hervieu-Léger påpeker at troen på en personlig Gud (jødisk-kristen) er i ferd med å forsvinne, mens en vag tro på en kraft eller overnaturlig kraft vokser. Det er likevel slik at det ikke er veldig mange som erklærer seg selv som fullstendige ateister og ikke tror på et liv etter døden. (Hervieu-Léger 2006:46). Dette viser hvordan religionen stadig blir mer personlig. Samtidig viser det også hvordan man forholder seg friere til religionens dogmer og læresetninger.

Grace Davie påpeker at religion har blitt en forbruksvare for europeere. Det å gå i kirken har gått fra å være en plikt til å bli et frivillig valg på lik linje med andre ting man tar seg tid til på frivillig basis. Man går i kirken, eller til andre former for religiøs samlingssteder, som for eksempel moskeen, fordi man har lyst. Kanskje bare for en kort periode eller for en lengre periode, men først og fremst for å tilfredsstille én spesiell del av livet, fremfor livet som en helhet. Davie hevder at europeere vil fortsette å delta så lenge det gir dem selv noe, men vil ikke føle en plikt til å være del av dette fellesskapet (Davie 2006:27). På denne måten er dette mønsteret fullt kompatibelt med tanken om stedfortredende religion. Den stedfortredende religionsutøvelsen går hånd i hånd med personliggjøringen og individualiseringen av religionen.

Man kan snakke om at det har foregått en *indre sekularisering* – fra en tro på at Gud eller andre makter styrer menneskene og samfunnet med direkte inngrep i natur og samfunn til en mer indirekte guddommelig styring, for eksempel at Gud virker gjennom spesielt religiøse

mennesker (Repstad 2000:41). Gud har gått fra å være en allmektig kraft eller en gud som ofte kunne påføre menneske lidelse og straff, til å være mer solidarisk og være en trøst i menneskers lidelse. Som Repstad skriver; ”Alternativet til å forankre livets mening i Guds allmakt er ikke å se på livet som meningsløst, men å forankre meningen subjektivt, i hva en selv mener at en kan stå inne for og skape av mening” (Repstad 2000:41). Religion har altså beveget seg fra å være et betingende element i menneskets liv til å bli et personlig anliggende som enkeltmennesket holder på med på lik linje med andre fritidssysler. Det er også viktig å påpeke hvordan man likevel i vanskelige, og andre spesielle situasjoner som dødsfall og giftermål, ofte vender seg i retning religionen. Det kan både være som enkeltmenneske for å søke trøst, men også i forhold til tjenester som den organiserte religionen tilbyr. Dette viser noen antydninger på generelle trekk ved forståelsen av religionens posisjon i Europa, hvor Europa altså blir ansett som den verdensdelen som er mest preget av sekulariseringen. Det betyr at det ofte kan være store forskjeller i hvordan europeere og folk fra andre verdensdeler oppfatter religionens rolle i samfunnet. Dette kan man se i møtet mellom europeere og den etter hvert store gruppen muslimske innvandrere Europa.

2.3 Religion og religiøsitet i Norge

Religion og religiøsitet i Norge er preget av mange av de samme tendensene som man finner ellers i Europa. Jeg ønsker likevel å gå inn på hvordan de religiøse forholdene er også her i Norge. I tillegg til at man har fått et mer sekularisert samfunn i dagens moderne Norge kan man også snakke om endringer i religionens innhold. At kirken og andre religiøse organisasjoner i mindre grad enn tidligere styrer det religiøse liv, gjør at religionen til dels kan få et nytt innhold. Religionen uten beskyttelse fra religiøse institusjoner blir mer utsatt for subjektive forestillinger og samfunnsmessige trender (Repstad 2000:108).

2.3.1 Privatisert religion i Norge

Norges fremste religionssosiolog, Pål Repstad, har gjennom mange arbeider forsøkt å beskrive religiøse tendenser i det norske samfunnet. I sin bok *Religiøst liv i det moderne Norge* fra 2000 tar han utgangspunkt i *Religionsundersøkelsene* gjort på 1990-tallet⁹ for å beskrive tendenser ved den norske religiøsiteten.

⁹ Religionsundersøkelsen blir utført jevnlig av SSB, Repstad forholder seg til først og fremst til de fra 1990-tallet, den seneste fra 1998.

Repstad hevder at svært mye av det religiøse liv i Norge har forholdsvis svak tilknytning til religiøse institusjoner som kirker, bedehus og moskeer (Repstad 2000:26). Det meste av det religiøse liv foregår på individuelt plan. Repstad mener dette henger sammen med den generelle samfunnsutvikling og utviklingen vi har hatt innenfor kristendommen selv de seneste 100-150 årene. Protestantismen og den norske vekkelsesbevegelsen er viktige forutsetninger for vår tids autoritetsskepsis og individualisme når det gjelder religiøse spørsmål. Men dette er ikke ensidig et resultat av religiøse forhold. Framveksten av politisk liberalisme er også en viktig faktor hvor kommersielle krefter også spiller inn. Som vi har sett har forbrukermentaliteten også innhentet det religiøse marked. Folk forholder seg ganske suverent til et livssynstilbud. Som Repstad sier det; ”folk har gått fra å være undersåtter, via å være borgere til å bli konsumenter” (Repstad 2000:36f), og det gjelder også på det religiøse planet.

Et av funnene fra Religionsundersøkelsene var at svært mange nordmenn har en religiøs tro, som blant annet inneholder en del kristne elementer. I religionssosiologisk sammenheng kaller man dette for *privatreigion* eller *privatreligiøsitet*. Med *privatreligiøsitet* menes det ikke nødvendigvis at religionen er av totalt privat karakter. Ofte overføres religion i familien, for eksempel gjennom aftenbønn. *Privatreligiøsitet* vedlikeholdes ofte ved å følge religiøse radio og TV-programmer, eller sporadisk deltakelse i kirkelig livs- og dødsritualer. Men religiøsiteten uttrykkes sjeldent offentlig og det misjoneres sjeldent aktivt blant dens medlemmer (Repstad 2000:32). Hva mennesker tror på blir sett på som deres private anliggende. Og det blir lett oppfattet som en krenkelse av privatlivets fred dersom noen prøver å få folk til å endre religiøs oppfatning. Dette henger også sammen med flertallets syn på religiøse sannhetsspørsmål. Undersøkelsen viser også at det er et ganske utbredt syn at det eksisterer grunnleggende sannheter i flere religioner. Over halvdelen av de spurte i Religionsundersøkelsen mente dette, og bare én av ti mente at det bare fantes sannhet i én religion. Cirka like mange mente at det ikke fantes noen form for sannhet i noen religioner (Repstad 2000:32).

Mange av svarene fra Religionsundersøkelsene viser en inkonsistens blant deltakerne. For eksempel kan én og samme svare at de mener Jesus var et godt menneske, og samtidig svare at han/hun er usikker på om han har levd i det hele tatt. Den private religion er således ikke en entydig fastlagt trosbekjennelse. Dette kan henge sammen med at den sjeldent blir

kommunisert offentlig og fordi man ofte har et selektivt forhold til de religiøse forestillinger. Man kan i alle fall slå fast at mange som ikke deltar i kristne aktiviteter regelmessig, likevel forholder seg til deler av kristne trosforestillinger (Repstad 2000:34). Selv om man finner igjen mange kristne forstillinger i den private religiøsiteten i Norge, vil mange ha en likegyldighet og skepsis til det religiøse liv som reguleres innenfor rammene av kirkelige institusjoner (Repstad 2000:35).

Undersøkelsene viser ellers at det finnes mange motstridende holdninger til kirke og kristendom blant den norske befolkning. Folk kan på den ene siden være skeptiske til mange religiøse dogmer, men positive til mye av det arbeidet kirken gjør. Den generelt høye stjerne som for eksempel Bymisjonen og Kirkens Nødhjelp har hos den norske befolkning er eksempler på det. Mange setter således pris på at kirken er der, som en slags garantist for stabilitet og respektabilitet, men er mer skeptiske til at kirken skal blande seg for mye i folks liv, eller i politiske prosesser. Dette kan sees i sammenheng med Davies begrep om stedfortredende religion.

Skepsisen til ytre religiøse autoriteter finner man tydelig hos nordmenn. Normen om individuell valgfrihet er sterk i det moderne norske samfunnet, og mange reagerer negativt når religionen blir for pågående eller for autoritær. 8 av 10 svarer for eksempel at man kan være en god kristen uten å gå regelmessig i kirken eller til religiøse møter. Dette kan til en viss grad sammenlignes med mine informanter som i veldig liten grad går i moskeen, men som likevel anser seg selv som muslimer og om enn ikke som gode muslimer så i det minste som gode mennesker. Den religiøse identiteten blir således løsrevet fra forståelsen av menneskets verdi. Et menneskes verdi veies ikke alene i forhold til religiøse dogmer.

Man kan selvsagt finne eksempler på religiøse grupperinger i Norge som beveger seg på tvers av sekulariseringstendensen, men generelt sett er det en relativt klar utvikling at religionen har fått mindre innflytelse på dagens nordmann. Men først og fremst kan man snakke om at religionen har fått en *annen* posisjon i dagens norske samfunn enn den hadde for rundt 100 år siden. Religionen har beveget seg fra å være et offentlig anliggende til å bli en privatsak hvor man individuelt komponerer sin egen religiøsitet.

2.4 Islam i Europa

Islam i Europa består av et særdeles stort mangfold. Å finne én form for islam som kan karakteriseres som europeisk er derfor ikke mulig. Det er likevel viktig å trekke frem elementer som kan kjennetegne strømninger ved europeisk islam. Tariq Ramadan beskriver i sin bok *At være europeisk muslim*¹⁰ (2004) særtrekk ved denne formen for islam, hvilke utfordringer de står overfor og hvordan møtet mellom islam og europeisk kultur arter seg. Ramadan legger her blant annet vekt på det muslimske fellesskapet, eller *ummaen* og hvilket tilhørighetsforhold de europeiske muslimene skal ha til dette.

Findes der virkelig en muslimsk identitet, og er den i bekræftende fald af religiøs eller kulturell art? [...] Til hvilken gruppe hører han eller hun først og fremmest – til *umma* eller til det land, han eller hun lever i og måske er statsborgerskap i? (Ramadan 2004:183).

Dette er viktige spørsmål for å forstå islams posisjon i Europa. Ramadan deler også islam inn i to aspekter; ”at være muslim” og ”hvordan være muslim”. Han legger som premiss at det å være muslim innebærer fremsigelse av *shahada*¹¹. I dette legger han ”at man tror på Gud i sit hjerte og sind, og at man anerkender Koranens og dens budbringers sandhed” (Ramadan 2004:183). Det andre aspektet dekker alt det handlingsmessige. Dette er *sharia* eller veien, det vil si den rette måte å forbli trofast mot kilden (Ramadan 2004:66). For Ramadan blir altså utsigelsen av *shahada* stående som minstekrav for å kunne regnes som muslim. Likevel bærer hans videre arbeid med temaet preg av at han også legger stor vekt på det andre aspektet ved islam, nemlig *hvordan være muslim* (Ramadan 2004:183-193). Ramadans arbeider har ofte blitt stående som eksempelet på hva det vil si å være europeisk muslim. Men de viser, etter min mening, i veldig liten grad hva det vil si å være bosnisk muslim, verken i Bosnia eller i Norge.

2.4.1 Kulturell og normativ islam

Selv om det er delte meninger om hvorvidt man skal typologisere og klassifisere europeiske muslimer, kan det likevel være nyttig å skille mellom ”folkelige” muslimer og ”normative” muslimer. Nora Ahlberg bruker dette skillet i en studie av pakistanske muslimer i Norge på 1990-tallet (Leirvik 2007:32). Dette skillet kan videre sees i forholdet mellom et islam preget

¹⁰ Originaltittel: *To be a European Muslim* (1999)

¹¹ Trosbekjennelsen: ”Det er ingen annen gud enn Gud, og Muhammad er hans sendebud”

av kultur og tradisjoner og et ”rent” og normativt islam. I denne sammenheng kan det være mest interessant å skille mellom en ”kulturell” form for islam og en form for ”normativ” islam. Den franske religionsforskeren Olivier Roy hevder at det i migrasjonssituasjonen ofte skapes et skille mellom religionen og samfunnet, mellom religion og kultur. En muslim i Europa må plutselig redefinere og gjenoppfinne sin egen religiøse identitet. Europeiske muslimer må ifølge Roy stille seg spørsmålet: hva er kjernen i islam? Som muslimsk emigrant må man objektivere islam og forsøke å definere essensen av islam så objektivt som mulig. De må forholde seg til religion som et objekt. I en fase hvor man må definere religionen på nytt, løsrevet fra kultur må man definere de religiøse kriteriene kun på grunnlag av religion. Globalisering av religion betyr således at man forsøker å løsrive religionen fra et gitt samfunn, spesifikke måter å tenke på, praksiser, oppførsel, smak eller ulike forestillinger (Roy 2006:132f).

Roy vektlegger at man som muslimsk emigrant i Europa ofte har vanskeligheter med å finne sin religiøse identitet. Da er det lett å vende seg mot forestillinger om den ”rene islam”. Ved at man verken føler seg som for eksempel marokkaner eller pakistaner, og heller ikke som europeer eller nordmann, kan man oppleve seg selv som en person uten noen form for klar sosial eller kulturell identitet. Da kan man vende seg mot islam og forholde seg til islam uten sosial eller kulturell bagasje (Roy 2006:138). Roy skriver videre at denne formen for islam kommer godt ut blant mange unge med vestlig erfaringer i dag (Roy 2006:138). I Norge er muslimene mer delt etter kulturell bakgrunn og den spiller fortsatt en stor rolle for de fleste av muslimene i Norge. Som Oddbjørn Leirvik skriver i boka *Religionspluralisme* (2007); ”Ein hovudtendens mellom norske muslimar – frå pakistanarar til bosniarar – må seiast å vere det tradisjonelle, folkereligiøse islam, der heimlandsidentiteten kan vere vel så viktig som den religiøse fellesarven”(Leirvik 2007:33). Likevel ser man også i Norge at det innenfor visse muslimske grupperinger, ofte blant andre generasjons innvandrere, er flere og flere som først og fremst ser på seg selv som muslimer (Naguib 2002:354-359).

3. Religion og modernitet i Bosnia

I dette kapitlet skal vi se nærmere på noen av de viktigste hendelsene som har vært med på å forme Bosnia og Hercegovina (heretter bare Bosnia¹²) både religiøst og politisk. Jeg vil også belyse noen typiske trekk ved den bosniske formen for islam i dagens samfunn.

3.1 Historisk bakgrunn

Den historiske utviklingen er viktig for å skape en forståelse av hvorfor bosniere kan sies å ha en spesiell posisjon i den muslimske verden. Istedenfor å kronologisk beskrive utviklingen vil noen nøkkelhendelser av spesiell interesse bli belyst for å gi en forståelse av dagens multereligiøse og flerkulturelle Bosnia.

3.1.1 Det osmanske styret 1463-1878. Islams opprinnelse

Det osmanske riket var en periode blant de største og sterkeste maktene i verden. Deres ekspansjon strakte seg både mot øst og vest og i en periode lå både store deler av Europa og store deler av Midt-Østen og det nordlige India under dette riket. Det osmanske rikets ekspansjon på Balkan og de sørøstlige delene av Europa er begynnelsen på islams historie i denne delen av Europa. På 1400-tallet erobret det osmanske riket store deler av Balkan-halvøya, deriblant Bosnia og Hercegovina. Bosnia og Hercegovina hadde akkurat blitt et samlet rike etter at Ban Kotromanic hadde annektert Hum-området i det bosniske kongedømme et århundre tidligere.¹³ De nye makthaverne brakte med seg en sentralisert og urban kultur noe som førte til store endringer sosialt og politisk. Islam var allerede kjent i området gjennom muslimske handelsmenn som opererte der.

Historikeren Noel Malcolm understreker at selv om mange konverterte til islam allerede i en tidlig fase, varierte antallet fra område til område. Malcolm påpeker også at Bosnia under den osmanske staten ikke var en ren muslimsk stat, men at statens politikk snarere var preget av økonomiske motiver (Malcolm 1994:49ff). Det osmanske imperiet gikk aldri aggressivt til verks for å konvertere individer eller fremme islam blant ikke-muslimske grupperinger. Staten

¹² Unntatt i spesifikke tilfeller hvor det er et poeng at det er Bosnia og Hercegovina det er snakk om. Jeg vil også omtale mine informanter som bosniske muslimer.

¹³ Hercegovina ble utledet fra tittelen hertug – *herceg*, som den lokale herskeren i Hum lot seg utrope til i 1448 (Malcolm 1994:13 & 17).

var det viktigste målet for Det osmanske imperiet og samarbeid med alle forskjellige parter var livsviktig hvis imperiet skulle bestå. De økonomiske motivene var viktigere for de osmanske herskerne enn de religiøse. De kristne og jødiske religionene fikk lov til å fortsette å fungere, selvfølgelig med diverse restriksjoner, de fikk sågar lov til å utøve egne religiøse lover blant sine trosfeller (Malcolm 1994:49). I mange hundre år ble Det osmanske imperiet også sett på som en trygg havn for jøder og andre som ble forfulgt for sin tro, noe som viser den aksepten for religiøs pluralitet som eksisterte i Bosnia under Det osmanske riket.

Mot slutten av det 16. og begynnelsen av det 17. århundre var muslimene blitt den absolutte majoriteten i det som tilsvarer dagens moderne Bosnia. Det tok altså rundt 150 år fra Det osmanske riket erobret de bosniske områdene til den store majoriteten var blitt muslimer (Malcolm 1994:53f). En av grunnene til at islamiseringen fikk mye større ringvirkninger i Bosnia enn i Ungarn og Serbia kan henge sammen med at det ikke var én sterk kirke i Bosnia, men at det var både en katolsk og en ortodoks kirke som kjempet om hegemoniet med en uavhengig bosnisk kirke i tillegg. Denne kampen mellom den katolske og den ortodokse kirken fortsatte gjennom hele islamiseringsprosessen (Fine 1993:16ff). På landsbygda hadde ikke den institusjonaliserte religionen den store innflytelsen i Bosnia. Det fantes ikke et religiøst apparat som blandet seg så sterkt i folks hverdagsliv. Kristendommen som eksisterte var først og fremst en form for folkekristendom hvor den religiøse praksisen dreide seg like mye om å kurere sykdom og sikre innhøstingen som å sikre sjelen dens udødelige liv. Dette gjorde at et skifte til en folkelig form for islam ikke medførte så store omveltninger og den religiøse praksisen kunne fortsette å eksistere uten nevneverdig forandring (Malcolm 1994:58, Bringa 1995).

3.1.2 Etableringen av et muslimsk fellesskap

Under Det osmanske riket var islam det grunnleggende prinsipp og element for den sosiale bindekraft og samhørighet. Det vil si at islam var blitt en del av den enhetlige institusjonelle strukturen i riket, noe som førte til utarbeidelsen av en hierarkisk islamsk administrasjon. De osmanske herskerne innførte også *millets*systemet¹⁴, der religiøse grupper ble organisert i separate enheter med indre selvstyre og ansvar for velferd, religiøse og rettslige forhold. Man fikk også en etablering av muslimske institusjoner og fremvekst av lokale lærde eller

¹⁴ *Millets*systemet er betegnelsen for det konfesjonelle systemet som ble utviklet under Det osmanske riket.

*ulamaer*¹⁵. Den sentrale posisjon den bosniske provins etter hvert fikk i Det osmanske riket, sørget for at det bosniske samfunnet fikk en kobling til den muslimske *umma* gjennom det osmanske *kalifatet*. Den kulturelle påvirkning fra det store osmanske riket var også markant, og den dag i dag kan man finne rester av dette både i mattradisjoner og språklige ord og uttrykk som er plukket opp fra Det osmanske riket og inkorporert i den bosniske varianten av serbokroatisk (Karcic 1999:536f). *Sufi*ordenenes innflytelse på i islams utvikling i Bosnia må også påpekes. *Sufi*-brorskapene ble tidlig etablert i Bosnia og deres mystiske form for islam må betraktes som en vesentlig del av islamiseringsprosessen i Bosnia (Bringa 1995:217-224).

Etableringen av islamske institusjoner og et større antall lokale muslimske lærde gjorde at det ble lagt til rette for normative og strukturelle endringer på både religiøse og sosiale områder. I denne perioden ble den bosniske muslimske identiteten formet, som en del av det globale *umma* og som tilhengere av Hanafi-lovskolen¹⁶. Det ble bygget moskeer (*džamije*), læresteder for islamske vitenskaper (*medrese*) og *tekke* hvor *sufi*-brorskapene hadde tilholdssted. I det institusjonelle religiøse hierarkiet ble *ulama* tildelt egne ansvarsområder innenfor utdanning (*mudarri*), rettsvesen (*muftier/qadier*) og det rituelle (*imamer/khatiber*) (Karcic 1999:536f). Det ble altså etablert nye rammer for det bosniske samfunnet og Bosnias islamske administrasjon ble en integrert del av den religiøse strukturen i Det osmanske riket.

3.1.3 1878-1914 Østerrike-Ungarn

Det osmanske riket hadde vært i en stadig stagnasjon og tilbakegang siden slutten av det 17. århundre. Riket var preget av korrupsjon og den militære og kulturelle overlegenhet riket utstrålte i sine første århundrer var svunnet hen. Misnøyen mot den herskende eliten kulminerte i et opprør blant befolkningen i Bosnia i 1875. Det osmanske styret ga derfor etter hvert fra seg myndighet over området og Bosnia og Hercegovina ble opprettet som egen stat. Det oppsto et storpolitisk spill om hvordan man skulle forholde seg til den nye staten Bosnia og Hercegovina. Man hadde i Europa med stor bekymring sett på hvor nært Europas politiske sentrum Det osmanske riket hadde stått. Under Berlin-kongressen i 1878 avgjorde man at Bosnia skulle underlegges administrasjon av kongedømmet Østerrike-Ungarn, som fikk i oppgave å forsvare de katolske verdier og stagge Det osmanske rikets utbredelse i Europa (Karcic 1999:538). I 1908 ble Bosnia annektert i Østerrike-Ungarn (Karcic 1999:535), de ble

¹⁵ Arabisk og betyr egentlig lærd mann. Brukes om de lærde som forvalter religiøs kunnskap.

¹⁶ De osmanske riket tilhørte *hanafi*-skolen, den av fire sunni-islamske lovskolene (Kværne og Vogt 2002:134).

da gjort til en provins i riket, og var ikke lenger en selvstendig stat underlagt kongerikets administrasjon (Malcolm 1994:150f).

Østerrike-Ungarns herredømme i Bosnia varte bare i førti år, men satte store spor i samfunnet sosialt, økonomisk, politisk og kulturelt. De styrende institusjoner i riket var tyske av karakter, og rettssystemet var basert på romersk-tyske forståelser. Administrasjonen særdeles velorganisert og effektivt (Karcic 1999:538). På det religiøse plan gikk islam fra å være det grunnleggende prinsipp og element for den sosiale tilhørighet under Det osmanske riket til å være en del av flere, mer eller mindre likestilte religioner under Østerrike-Ungarn. Forholdet mellom religion og stat under Østerrike-Ungarn var basert på prinsippet om ”(gjensidig) anerkjennelse av religiøse samfunn” som ble implementert i 1874. I henhold til dette prinsippet garanterer staten ånds- og religionsfrihet og rettigheter til fri utfoldelse av religiøs praksis. Men dette ble bare gitt til tilhengere av ”anerkjente religioner”, det vil si religioner som var anerkjent av staten (Karcic 1999:538f). Seks forskjellige religioner ble gitt status som anerkjente av Østerrike-Ungarn. Det var islam, serbisk-ortodoks kristendom, romersk-katolsk kristendom, gresk-ortodoks kristendom, evangelisk kristendom og jødedommen. Islams posisjon forandret seg dramatisk, fra å inneha en privilegert posisjon i Det osmanske riket ble den plutselig nå bare en av mange anerkjente religioner innenfor en ikke muslimsk stat. *Bosnjakene*¹⁷ ble en del av en religiøs minoritet fremfor å være en del av den styrende eliten (Karcic 1999:538f). For de kristne og jødiske grupperingene ble ikke overgangen så stor ettersom de allerede hadde etablert en egen organisatorisk ledelse under *millets*systemet som de osmanske herskerne hadde innført. De hadde derfor allerede fungerende administrative organisasjoner, som forholdsvis enkelt ble tilpasset den nye politiske situasjonen. Endringene fikk derimot konsekvenser for de bosniske muslimene i form av omorganiseringer og etablering av en ny og autonom organisasjon. Muslimene fikk en utfordring i å bygge opp en religiøs organisering som var annerledes enn det statlige (Karcic 1999:538f).

Håndteringen av de religiøse spørsmålene var blant de mest delikate problemstillingene administrasjonen i Østerrike-Ungarn sto overfor. Den religiøse uavhengigheten og selvstendigheten til det muslimske trossamfunnet ble på den ene siden stadig større under Østerrike-Ungarn sitt styre, ettersom innflytelsen fra Det osmanske riket ble svekket. På den andre siden ønsket styresmaktene i Østerrike-Ungarn å utnevne øverste leder i de ulike

¹⁷ Bosnjak – brukes som betegnelse av en som tilhører den bosniske muslimske nasjonen. Egentlig ikke brukt offisielt før 1993, men også brukt for å forklare de bosniske muslimene også før den tid. (Moe 1997:201).

religiøse samfunnene i Bosnia. De fikk fullmakt til å gjøre det både av den ortodokse patriarken og paven, og de bosniske muslimene utformet selv forslaget om å opprette et selvstendig religiøst muslimsk hierarki for troende muslimer i Bosnia, som skulle være uavhengig av Det osmanske rikets styresmakter. I 1882 utnevnte derfor Østerrike-Ungarn en leder for Det religiøse islamske fellesskapet¹⁸ (*Islamska Vjeska Zajednica*); *reis ul-ulema*.¹⁹ I tillegg ble det opprettet et rådgivende organ for administrasjon av islamske religiøse anliggender, *majlis al-ulema*, bestående av fire religiøse lærde (*alimer*) (Malcolm 1994:144).

Da kongeriket Jugoslavia ble etablert i 1918, fortsatte den islamske administrasjon i de bosniske områdene å eksistere slik den var etablert under Østerrike-Ungarn. Muslimer i andre deler av Jugoslavia, som Makedonia og Serbia, hadde egen religiøs administrasjon. I 1930 ble autonomien til Det religiøse islamske fellesskap innskrenket og det ble innført en felles administrasjon for alle muslimene i Jugoslavia. Dette var et resultat av at man jobbet for en jugoslavisk enhet og ensrettingen av den muslimske religiøse administrasjonen var et av virkemidlene for å oppnå dette. Trossamfunnet hadde den statlige vedtatte konstitusjonen som fundament, noe som gjorde den statlige kontroll og innflytelse stor allerede før sosialismens inntog. Den nye sosialistiske konstitusjonen i Jugoslavia av 1946, med prinsippene om atskillelse mellom stat og kirke og religion som privat anliggende, fikk sosiale, politiske og rettslige følger for Det Islamske Religiøse Fellesskap (Karcic 1999:544).

Selv om islam i Bosnia under Østerrike-Ungarn gikk fra å inneha en privilegert posisjon i samfunnet, til å bli en av flere godkjente religioner, ble ikke islam som religion nødvendigvis svekket i det bosniske samfunnet. Den fortsatte å eksistere, om enn i en annen administrativ form og nå som del av et pluralistisk samfunn til forskjell fra hva som var tilfellet tidligere²⁰. Den pluralismen som blomstret under Østerrike-Ungarn sitt styre skulle etter hvert bli noe av det som kjennetegner det bosniske samfunn i dag. Den stadige forandringen og utviklingen

¹⁸ Det offisielle navnet for de muslimske anliggender var Det religiøse muslimske fellesskap eller *Islamska Vjeska Zajednica*, som senere skiftet navn til Det islamske trossamfunn eller *Islamska Zajednica* (IZ). IZ var det eneste anerkjente islamske trossamfunnet også i den Jugoslaviske staten (Moe 1998:147).

¹⁹ Tittelen *reis ul-ulema* var opprinnelig en ærestittel for muftien av Istanbul. Det Islamske Religiøse Fellesskap var de eneste som tok i bruk tittelen på Balkan etter det osmanske styret. I tillegg tatt i bruk i en senere periode, da som benevnelse for en *kadi* med ansvar for den europeiske delen av det osmanske riket. De muslimske palestinerne anvendte samme betegnelse om sine egne religiøse ledere under det britiske mandatet i Palestina i perioden 1920-48. (Karcic 1999:540).

²⁰ Det bosniske samfunnet har alltid vært preget av en religiøs pluralitet, men under Østerrike-Ungarn fikk man et klarere ideal om en uttalt pluralisme.

som Bosnia har gjennomgått har vært med på å forme bosniernes særegne forhold til religion i muslimsk sammenheng.

3.1.4 Den sosialistiske tiden i Jugoslavia 1945-1992

Etter avslutningen av andre verdenskrig og kommunistenes maktovertakelse av Jugoslavia fikk man store endringer både av den statlige organiseringen og av det politiske klimaet. Kommunistpartiets og landets store leder Josip Broz Tito organiserte Jugoslavia som en føderasjon bestående av seks republikker. Politikken som ble ført den første tiden var nært knyttet opp mot de stalinistiske prinsipper og Jugoslavia var i den første perioden også knyttet til Sovjetunionen. Dette skulle medføre store endringer for den religiøse delen av befolkningen.

Den islamske administrasjonen og funksjonæreliten, i Det islamske trossamfunn eller *Islamska Zajednica* (heretter bare IZ), i etterkrigstiden var i all hovedsak lojale titoister. Det ble fremmet et syn om at islam og sosialismen var forenelige størrelser, og som sågar hadde samme mål og samme vesen. Forståelsen var at titoismens *broderskap og enhet* var det samme som islam sto for. Likeledes ble det propagert at islam var et rent privat anliggende hvor toleranse og sameksistens var kjerneelementer (Moe 1998:149). Fra IZ-ledelsens side var det noen hovedpoenger som gikk igjen i talene til medlemmene gjennom hele kommunisttiden. Man var opptatt av at Jugoslavias muslimer nøytt full trosfrihet og hadde gode betingelser for å utfolde sitt trosliv, og at islam eksisterte i godt samliv og i godt naboskap med andre religioner. Det ble også vektlagt at islam respekterer andre religioner høyt, liksom islam lærer at alle mennesker er brødre uavhengig av rase og nasjon (Moe 1998:149). Disse idealene skal vi se at også eksisterte hos mine informanter.

Selv om man i det sosialistiske Jugoslavia snakket varmt om den religionsfrihet som eksisterte var det ikke helt lett å være muslim eller religiøs av annen konfesjon i Jugoslavia. Det første tiåret ble alle trossamfunnene ramme av en markant religiøs undertrykking. De religiøse eiendommene ble nasjonalisert, læresteder stengt, *sufi*ordener forbudt osv (Karcic 1999:544). Loven om religionsfrihet fra 1954 førte til en oppmykning av forholdet. Religion ble tolerert i snevre former, men kun som en ren privatsak (Moe 1998:148). Utover 1960-tallet opplevde muslimene stadig større frihet. I 1970 startet IZ bladet *Preporod* som tar for seg

problemstillinger tilknyttet islam. Man kan på denne tiden snakke om en religiøs og sekulær, nasjonal renessanse for muslimene (Moe 1998:148).

Inndelingen i ulike religiøse og etniske grupperinger i Jugoslavia var under stadig forandring i løpet av de ca femti årene republikken besto. De etniske og religiøse markørene ble ofte forandret under de ulike folketellingene. Dette ønsker jeg å se nærmere på, da det er viktig for å få en forståelse av muslimers selvidentifikasjon. Først i 1968 fikk muslimer eller *bosnjaker*²¹, som de nå kalte seg, status som egen nasjonal gruppe innenfor den jugoslaviske staten. Spørsmålet om nasjonal identitet var ikke avklart etter andre verdenskrigen. Offisielt eksisterte det ikke noen egen muslimsk nasjon etter krigen. Bosnia var ingen egen republikk slik som de andre i Jugoslavia. I de første folketellingene måtte muslimene oppgi sin nasjonalitet som ”ikke deklart”. Ved folketellingen i 1953 ble muslimene registret som ”jugoslaver”, men utover 60-tallet fikk muslimene mer spillerom. I 1961 ble termen ”etnisk muslim” brukt, og i 1968 ble de anerkjent som egen nasjon. I 1971 kunne de oppgi sin nasjonalitet som ”muslimer” for første gang under folketellingene (Mønnesland 1992:213). Denne stadige forbedrede posisjon som muslimene nøy, hang i stor grad sammen med Tito sitt engasjement i Den alliansefrie bevegelsen, hvor mange muslimske land også var medlem. Tito innså at Jugoslavia kunne være tjent med å framstå som det eneste europeiske land, i tillegg til Albania²², med en stor muslimsk befolkning. Tito ga derfor muslimene etter hvert friere tøyler og lot muslimene utdanne sine muslimske lærde ved akademiet i Aleksandria og opprettholdt en nær kontakt med ulike muslimske land (Mønnesland 1992:214). På 70 og 80-tallet opplevde Bosnia og resten av Jugoslavia en islamsk gjenoppblomstring som kom til uttrykk gjennom gjenoppbygging av moskeer, økt religiøs utdanningsmuligheter, økt bruk av muslimske sosiale symboler og til slutt fremveksten/tilsynekomst av politiske muslimske partier (Karcic 1999:545).

I det kommunistiske Jugoslavia var altså kårerne for muslimene svært varierende. Den første tiden var preget av lite frihet til religionsutøvelse. Selv om de religiøse kårerne bedret seg ganske mye utover 1960- og 70-tallet ble religion gjennom hele denne perioden ansett som et privat anliggende. I dag er likevel Bosnia sterkt preget av de seneste 130 årene med ikke-muslimsk styre. Islam har beveget seg fra å være en privilegert religion til å bli én religion blant flere i et pluralistisk og sekulært samfunn, hvor religionen tilhørte den private sfære. Jeg

²¹ For en mer utførlig diskusjon rundt begrepet *bosnjak* se Moe 1998

²² Hvor Enhver Hoxha holdt et jerngrep om alt som hadde med religion å gjøre

vil vise hvordan mine informaners syn på religion henger sammen med den særegne utvikling som Bosnia har hatt. Dette vil jeg så sette i sammenheng med den utvikling Europa har gjennomgått med tanke på religionens posisjon de seneste århundrer.

3.1.5 Krigen og dens religiøse ettervirkninger

Kommunismens fall etterlot seg et ideologisk tomrom: en forstyrrelse av den moralske orden, som skulle gi gode betingelser for ideologiproduksjon, der religion (og etnisitet) var det eneste gjenværende grunnlag for solidaritet innad i de ulike folkegruppene og som skillelinjer på tvers av grupperingene (Moe 1998:146). Dette bryter kraftig med de beskrivelsene man finner hos de muslimske lederne under Tito-tiden, hvor det ble beskrevet at islam eksisterte i godt samliv og i godt naboskap med andre religioner, og at islam respekterte disse høyt. Nå var ikke muslimene de som proklamere etnisk-religiøse skillelinjer sterkest etter krigen på Balkan, til det var Bosnia for avhengig av internasjonal militær inngripen fra verdenssamfunnet.

Muslimene i Jugoslavia ble ofte beskyldt for å være fundamentalistiske *mujaheddinere*²³, spesielt fra serbisk hold, men tidvis også fra kroatisk nasjonalister, mens bosniske muslimer på sin side håpet på en internasjonal intervensjon og proklamerte seg som entydige forsvarere av demokrati og multikulturalisme. I Jugoslavia ble fundamentalist et politisk skjellsord brukt som en merkelapp på muslimene, ofte uten grunnlag. Lederen for det muslimske samfunnet, *reis-ul-ulem* Hadzi Hafiz Husein Efendi Mujic, en tidligere partisanmedlem var snarere kjent for sin tolerante og dialogiske innfallsvinkel til religiøse og politiske motsetninger. Generelt representerte, og representerer den dag i dag, de jugoslaviske og bosniske muslimske lederne en moderne, moderat form for islam (Mønnesland 1992:214). Den historiske utviklingen som Bosnia har gjennomgått er med på å prege dagens bosniske muslimers forståelse av religionens betydning i livene deres. Det er derfor av avgjørende betydning å bevisstgjøre seg viktigheten av perioden under Østerrike-Ungarn og Jugoslavias regime når man skal forstå dagens bosniske muslimer som lever i Norge.

²³ Religiøse krigere/jihadkrigere, første gang brukt om krigere i Afghanistan

3.2 Bosnisk islam som europeisk religion

Bosniske muslimer har røtter tilbake til den osmanske tsar invaderte Balkan-halvøya på 1400-tallet. Der har den bosniske formen for islam eksistert som del av et multireligiøst samfunn sammen med ikke-muslimer, som de har delt språk og kultur med. Som Safet Bektovic skriver;

Bosniske muslimer har 125 års erfaring (siden Berlin kongressen 1878) med at leve i et sekulært samfund. I den periode har de i politisk henseende været uafhængige af de store islamiske centre i den øvrige muslimske verden, og de har udviklet en specifik identitet, som bygger på en harmonisering av islamiske prinsipper med de europæiske humanistiske værdier (Bektovic 2004a:65).

Det er likevel ikke slik at den bosniske formen for islam ikke har noen tilknytning til islam ellers i Europa eller i den muslimske delen av verden. Jeg ønsker å se på hvordan de særtrekk man kan finne i bosnisk islam kan sees i forhold til de generelle trekkene man finner i europeisk islam. Hvilke utfordringer står de bosniske muslimene overfor og hvordan takler de forholdet mellom et vestlig sekulært samfunn og islam?

Spørsmålet om fredelig sameksistens på tvers av religioner og hvordan religion kan fortsette å eksistere i en moderne og sekularisert verden, er ikke noe som er unikt for Bosnia. Dette er problemstillinger som det meste av den muslimske verden forholder seg til. Forholdet mellom islam og vestlig modernitet er altså av avgjørende betydning og relevant i hele den muslimske verden. Den franske statsviteren Xavier Bougarel påpeker meget riktig at bosniske muslimer ikke kan forstås uten å også se på islam på verdensbasis og spesielt annen europeisk islam, det vil si innvandrede muslimer til det vestlige Europa. For å forstå forholdet mellom *ulama* og sekulære intellektuelle må man forholde seg til mer enn bare Bosnia som noe partikulært og uavhengig av resten av den muslimske verden og historie (Bougarel 2007:97f). Det viktigste blir å se hvordan informantene forholder seg til islam og hvordan informantene forholder seg til de ulike kontekstene. Som allerede nevnt, og som vi skal se nærmere på i analysen, er den europeiske konteksten viktig i tillegg til den bosniske og den norske. Forholdet til andre muslimer, både i Europa og på verdensbasis er også viktige referansepunkter for mine informanter.

Et av mine hovedperspektiver er som nevnt å se bosnisk islam som en form for europeisk islam, preget av europeiske utviklingstrekk, som for eksempel sekulariseringstanken og at

religion tilhører den private sfære. Xavier Bougarel er en av de fremste utenforstående ekspertene på bosnisk islam og beskriver tre uttrykk for bosnisk islam i kapitlet ”Bosnian islam as European Islam”²⁴. Bougarel tar utgangspunkt i tre samtidige skikkelser innenfor temaet bosnisk islam; Fikret Karcic, Enes Karic og Adnan Jahic. På tross av forskjellig intellektuell bakgrunn og personlig spørsmålsstilling er de alle tre opptatt av forholdet mellom islam og den vestlige modernitet. De representerer hver og én en form for islam som er representert i Bosnia, nemlig; islam forstått som personlig tro, som felleskultur, og som diskriminerende politisk ideologi (Bougarel 2007:99). Jeg ønsker å fokusere på de to førstnevnte fordi jeg mener deres fokus i størst grad fanger min problemstilling og mitt materiale.

3.2.1 Fikret Karcic – Islam som individuell tro

Bougarel bruker Fikret Karcic som representant for islam forstått som personlig tro. Karcic er idag professor ved Universitetet i Sarajevo hvor han er ekspert på islamsk lov og islamske institusjoner. Han var med på å utforme den nye konstitusjonen for *Islamska Zajednica* (IZ). Denne konstitusjonen skulle danne grunnlag for organiseringen av islam i det demokratiske Bosnia. Han skriver i en tekst fra 1990;

[D]e religiøse samfunnene og deres medlemmer er ikke bare objekter i demokratiseringsprosessen som foregår, de er også aktive deltakere i den, fordi deltakerne i hvert enkelt religiøst samfunn [...] representerer en viktig del av de valgte, hvis politiske forpliktelse er en avgjørende betingelse for konstrueringen av et demokratisk samfunn (min oversettelse, Bougarel 2007:101).

Det er derfor viktig at de religiøse samfunnene legger premissene for de religiøse institusjonene og ikke staten. Dette viser hans klare skille mellom stat og religion hvor han ettertrykkelig avviser enhver politisk innblanding i de religiøse anliggender. Staten kan og må ikke styre de religiøse institusjonene.

For Karcic var innføringen av et flerpartisystem en glimrende anledning til å sette en stopper for den politiske instrumentaliseringen av religiøse institusjoner. Karcic mente at mens *Islamska Zajednica* (IZ) på den ene siden skulle styrke demokratiseringsprosessene og sørge for restaurering av ulike religiøse rettigheter, skulle den på den andre siden også sørge for at religionen ble holdt politisk nøytral. Derfor ønsker Karcic å forby *ulamaene* å utøve noen som

²⁴ I boken *Islam in Europe* (2007)

helst politisk innflytelse eller inneha noen politisk posisjon. Karcic mente det er opp til hver enkelt velger å avgjøre hva han eller hun ønsker å stemme. Det er opp til den enkelte å vurdere i hvor stor grad de ulike partiene klarer og ønsker å ivareta det spesifikke muslimske i sitt program. Dette gjorde at han på det sterkeste var motstander av opprettelsen av muslimske partier (Bougarel 2007:101).

I sine arbeider med *sharia*²⁵ er Karcic først og fremst opptatt av at *sharia* må tilpasses den moderne verden vi lever i, og da først og fremst det sekulære styresett. Han skiller mellom stater hvor muslimene er majoriteten og *sharia* er implementert som det territoriale lovverk, og stater hvor muslimer er en minoritet og *sharia* kun gjelder på et personlig nivå, det vil si som individuelle moralkodekser for praktiserende muslimer. Han slår også fast at det sekulære styresett er den beste styreformen for multikulturelle og multireligiøse samfunn. Han betegner seg selv som sterkt kritisk overfor alle former for ideologiske stater og anser at en muslimsk stat i Bosnia og Hercegovina verken har en teoretisk eller praktisk plattform (Bougarel 2007:102). Karcic ser likevel at *sharia* kan ha ulike betydninger alt ettersom hvordan man ser på den. Både de sosiale, økonomiske, kulturelle og politiske konsekvensene blir påvirket av måten man behandler og forstår *sharia*. Det hele kommer an på hvilke elementer ved *sharia* man legger vekt på, og for Karcic kan *sharia* fremme sosial modernisering, demokratiutvikling av de politiske og rettslige systemer samt virke inkluderende overfor andre kulturer. Men *sharia* kan også føre til dogmatisme, konservatisme, politisk totalitært styresett og kulturelt autarki (Bougarel 2007:102).

Karcic redegjør i teksten “Meaning and expression of Islam in a secular state” for sitt syn på forholdet mellom religion og stat. Ved å skille stat og religion vil religionen miste mange av sine privilegier. Samtidig vil den frigjøre seg slik at den kan håndtere sine interne anliggende uten statlig innblanding (jf statens innblanding i kirkelige anliggende i Norge) og derigjennom kunne fokusere utelukkende på sin opprinnelige oppgave: nemlig å tilfredsstille sine medlemmers religiøse behov (Bougarel 2007:103). I en sekulær stat behandles alle religioner som enhver innbyggers private anliggende. Den er ekskludert fra politikk og har ingen innflytelse på lovverket. Dette er statusen islam har og burde ha, helt i henhold til prinsippet om likhet mellom religioner, ifølge Karcic. Islam kan således bare være en religion og dets legitime uttrykksplass er innenfor innbyggernes private sfære (Bougarel 2007:103).

²⁵ Arabisk, og betyr egentlig ”vei”. I juridisk- religiøs sammenheng betyr ordet ”veien som fører til frelse”, den islamske loven (Kværne og Vogt 2002:332).

Igjen er vektlegging av religion som et personlig anliggende veldig tydelig. Religionen bør få utløp innenfor den personlige sfære. Den er ikke del av et offentlig anliggende. Man kan se klare paralleller tilbake til den kommunistiske tiden og hvordan religion ble ansett som noe personlig.

3.2.2 Enes Karic – Islam som fellesskapets kultur

Både Fikret Karcic og Enes Karic sine arbeider har utgangspunkt i islams kjerneelementer. Mens Karcic' sine refleksjoner er basert på *sharia* og fortolkninger av *sharia*, er Karic sin litterære virksomhet basert på og inspirert av Koranen.

Enes Karic ønsker å vise hvordan enhver oversettelse av Koranen også er en tolkning av den. Man må derfor akseptere at det mangfoldet som finnes av koranoversettelser, er avhengig av både historisk og geografisk kontekst (Bougarel 2007:106). Karic er opptatt av at det finnes mange ulike, og korrekte, lesninger av Koranen, noe som har resultert i mange ulike "regionale teologier". Det betyr at det i islam eksisterer en "pluralitet av teologier" og at det ifølge Karic ikke kan eksistere en teologi med stor T (Bougarel 2007:106). Det er likevel slik at islam er én, mens den muslimske kultur preges av et mangfold og stadig forandring som gjør at den ikke er reduserbar til bare én kultur. Karic er for eksempel en forkjemper for en fornyelse av *ijtihad*²⁶, samtidig som han understreker sin avstandtagen fra islamsk fundamentalisme som ignorerer skillet mellom troens kilde og de historiske oversettelsene og derigjennom fortolkningene av disse kildene. Dette vil ifølge Karic ofte føre til en helliggjørelse av tidligere fortolkninger, som også bare er menneskelige fortolkninger. Noe som igjen vil kunne føre til at det universelle aspektet ved islam forsvinner og man står igjen med en redusert form for islam knyttet til de to byene Mekka og Medina, og derigjennom kobler den til et spesifikt sted og begrenser den til arabere (Bougarel 2007:106f). Dette viser med tydelighet hvordan Karic er en forkjemper for det mangfoldet som eksisterer innenfor islam i dag. Det viser også en vilje til å forstå islam i forhold til dagens kontekst. For Karic vil det si et Bosnia som befinner seg innenfor en vestlig sekulær kontekst.

Karic anser at riktig religiøs læring skal skje i de religiøse omgivelser. Det vil si enten i kirken eller i moskeen. Dette mener han fordi tro først og fremst er en intim og dypt personlig følelse

²⁶ Fortolkningsanstrengelse, brukt for å betegne menneskelig fortolkning av de hellige skrifter

som ikke kan uttrykkes utenfor sitt rammeverk, atmosfære, tid og sted. For Karic så er tro en individuell følelse, men den kan bare holdes ved like gjennom felles tradisjon og kultur. Dette er essensen i Karic' forfatterskap; nemlig insisteringen på "islam som tro og kultur" (Bougarel 2007:107). Når Karic knytter tro så sterkt til individuell forståelse mener jeg det er tydelig å se den europeiske tilknytningen i hans religionsforståelse. Likeledes er det kulturelle aspektet veldig viktig for Karic. Som vi skal se nærmere på i analysen er begge disse aspektene veldig tydelig representert hos mine informanter.

For Karic har bosniske muslimer to hjemland. På den ene siden dagens europeiske Bosnia, deres geografiske hjemland, og på den andre siden deres spirituelle hjemland, nemlig det islamske og orientalske. Han hevder på det sterkeste at anti-europeiske holdninger ikke er forenlig med den bosniske formen for islam.

Europa er vårt hjemland i en bredere betydning. Vi er europeere av opprinnelse, i henhold til språk og i forhold til mange elementer av vår kultur. Den europeiske identiteten til *bosnijakene* står ikke i et motsetningsforhold til vår muslimske identitet (min oversettelse fra Bougarel 2007:108)

Karic forfekter en multikulturalisme som tar utgangspunkt i den multireligiøse tradisjonen som har eksistert, og fortsatt eksisterer i Bosnia. En multikulturalisme som er fundert på det daglige livets interaksjon mellom ulike etniske og religiøse grupper. I denne sammenheng kommer han med sterk kritikk av den *wahhabittiske* misjoneringen som insisterer på en formalistisk religiøsitet og som fornekte den kulturelle formen for islam som eksisterer i Bosnia og er særegen for de bosniske muslimene (Bougarel 2007:108). Mot denne sterile og formalistiske (jf. kapittel 2.4.1) formen for islam setter Karic opp den bosniske måten å utøve islam som en tro, en kultur, en sivilisasjon, en kilde til inspirasjon og en spirituell identifikasjon særegen for *bosnijakene*. Ingen muslimsk stat kan være muslimsk uten sine særegne trekk som har blitt bevart og utviklet over århundrer, sammen med en form for universalistisk islam.

Allerede i 1992 knytter Karic sin definisjon av islam som tro og kultur til aksepten av prinsippet om den sekulære staten og adskillelsen mellom stat og religion. For Karic er ikke dette skillet bare en nødvendighet for sameksistensen av de ulike religiøse fellesskap i Bosnia, det er også en nødvendighet for de bosniske muslimene selv, nettopp for å slippe at islam blir utnyttet til politiske formål (Bougarel 2007:108). Religionen kan altså bare bevares som en

kulturskatt gjennom full uavhengighet av staten. Dette er et viktig element ved Karic sin forståelse av religionens rolle i Bosnia. Prinsippet om at islam må bli praktisert og uttrykt innenfor et sekulært samfunn og en sekulær stat er altså et av kjernepunktene for Karic. Ikke nok med at han selv har akseptert og inkorporert dette prinsippet, han beskriver at dette er et prinsipp som er allment akseptert i Bosnia. Videre poengterer han at i dagens europeiske kontekst sørger dette for at bosniske muslimer kan praktisere og uttrykke en religion blottet for ideologiske og politiske diktater av hva som er ”sann islam” (Bougarel 2007:109).

Jeg mener Karcic og Karic representerer noe av det som går igjen hos mine informanter. Deres fokus på religion som noe personlig og samtidig som noe kulturelt betinget er, som jeg skal komme tilbake til i analysen, tydelig også hos dem. At islam i Bosnia ikke nødvendigvis er det samme islam i Midt-Østen eller Pakistan, blir derfor et viktig poeng. Samtidig er islam i Bosnia ikke løsrevet fra de diskurser som foregår i den muslimske verden forøvrig, og spesielt i de muslimske migrasjonsmiljøene i Europa. Karcic og Karic er brukt som eksempler på refleksjoner omkring forholdet mellom islam og det sekulære vesten. Dette er et aktuelt tema i hele den muslimske verden. De to eksemplene viser at bosnisk islam ikke er et homogent fenomen som ikke henger sammen med resten av den muslimske verden (Bougarel 2007:117), men det viser også hvordan det er noen særegne strømninger som kanskje tydeligere kommer til uttrykk i bosnisk islam enn innenfor andre muslimske grupperinger.

4. Identitet

Jeg vil i det følgende se nærmere på ulike teorier om identitet. Oppgaven vil ta et teoretisk utgangspunkt rundt identitetsforståelse i dagens pluralistiske og flerkulturelle samfunn. Jeg vil derfor presentere noen forskjellige teorier knyttet til identitet for videre å trekke enkelte av disse inn i analyse av mitt empiriske materiale. Å gi en klar definisjon av identitet kan være vanskelig, og det er heller ikke så interessant i denne oppgaven. Det som er interessant er å vise til noen områder som er viktige for å forstå konstitueringen av identitet. For ungdom, og i mitt tilfelle unge voksne, er det viktig å etablere en egen identitet. I nyere identitets- og modernitetsteorier, med vektlegging på det autonome mennesket og det refleksive selvet, er det også blitt vanlig å beskrive unge som mennesker som er i en situasjon der de både skal løsrive seg fra foreldrene og etablere seg som selvstendige individer (Giddens 1996). I analysen skal jeg se nærmere på hva dette vil si for mine informanter.

Identitet kan betraktes som et relasjonelt begrep, altså at identiteten skapes og utvikles i samhandling med andre. Selv om det finnes uttallige variasjoner av individuell identitet, betraktes identitet likevel oftest som noe sosialt skapt. Identitet sier oss derfor noe om forholdet mellom individ og samfunn. Det handler i stor grad om hvordan man ser på seg selv som del av sosiale og kulturelle sammenhenger. Enkelte aspekter ved ens identitet er bestemt uten at vi kan påvirke utfallet, for eksempel etnisk bakgrunn, nasjonalitet og kjønn. Andre aspekter som venner, kjærester eller samlivsforhold er noe man i større grad velger selv. Hva som vektlegges når man uttrykker egen identitet vil være påvirket av hva som er viktig for det enkelte menneske (Eriksen 1997:35). Den religiøse identiteten kan være mer eller mindre viktig for en person, og den kan være mer eller mindre viktig for en og samme person gjennom i ulike kontekster og ulike faser i livet. I det senmoderne samfunn som man finner i dagens pluralistiske Norge, eksisterer det et kulturelt mangfold større enn noensinne. Barn, ungdom og voksne blir påvirket fra mange ulike hold (Østberg 2003:18). Nyere identitetsforskning vektlegger nettopp fleksibiliteten og dynamikken i disse prosessene. Identitetsutviklingen kan dermed forstås som en vedvarende dialog og bearbeidelse av inntrykk med omverdenen og med en selv.

Det eksisterer mange ulike teorier om hvordan identitet formes. Den amerikanske filosofen og sosiologen George Herbert Mead (1863-1931) og den kanadiske sosiologen Erving Goffman (1922-1982) har lignende, men likevel litt ulike måter å se på identitetsutvikling. Mead er

opptatt av forholdet mellom enkeltindivid og samfunnet. I sin bok *Sindet, selvet og samfundet*²⁷ (2005) redegjør han for hvordan han anser at *selvet* er et sosialt produkt, et produkt av en sosial prosess. Meads teori går ut på at vi definerer vår identitet ut fra hvordan vi ser oss selv gjennom andres øyne. Mead deler ”de andre” i to kategorier; ”de signifikante andre” og ”den generaliserte andre”. ”De signifikante andre” er betydningsfulle personer i livene våre, for eksempel familie og nære venner. Kategorien ”den generaliserte andre” rommer de som står utenfor de næreste relasjonene, for eksempel i sammenheng med skole, jobb, men også i forhold til mediene. Den generaliserte andre er det som gir selvet et enhetspreg (Mead 2005:182).

Mead deler også selvet inn i to ulike komponenter; Jeg’et og meg’et. Disse komponentene er for Mead to deler av en uoppløselig helhet. Jeg’et henspiller til den frie, handlende delen av selvet. Meg’et er vårt sosiale, reflekterende selv (Mead 2005:202). Jeg’et og Meg’et er altså to forskjellige størrelser. Jeg’et er det aktive, altså det som både fremkaller og gir et gjensvar til det mer passive Meg’et. De utgjør til sammen selvet og den sosiale erfaringsdannelse. Selvet er i så måte en sosial prosess som hele tiden beveger seg frem og tilbake mellom disse to distinkte faser (Mead 2005:205). Den generaliserte andre er ikke en del av selvet, men kan forstås som den sammensatte representasjonen av våre holdninger til andre, og dermed vår internaliserte sosiale samvittighet. Vår bevissthet om oss selv skjer først ved overtakelsen av de generaliserte andres synspunkt på vår plass i tilværelsen (Mead 2005:182).

Mead er også inne på muligheten for at vi kan ha multiple selv gjennom at vi har forskjellige forhold til ulike personer, og at vi opererer med ulike selv i forhold til disse (Mead 2005:170f). De ulike variantene av selvet knytter han imidlertid opp mot et enhetlig selv, som betraktes som en refleksjon av hele den sosiale prosessen vi er en del av. Selvets dannelse er således en sosial prosess som forutsetter interaksjon mellom gruppens individer og den allerede eksisterende gruppedannelsen. Det forutsetter dessuten samarbeidsaktiviteter som de forskjellige gruppemedlemmene inngår i (Mead 2005:192).

For Goffman er imidlertid ikke Meads teorier om jeg’et, meg’et og den generaliserte andre tilstrekkelig for å forklare menneskets skiftende identitetsfremtoning. I sin bok *Vårt rollespill til daglig. En studie av hverdagslivets dramatikk*²⁸ (1992) redegjør Goffman for et mer

²⁷ Opprinnelig utgave: *Mind, Self and Society* (1934)

²⁸ Opprinnelig utgave: *The presentation of self in everyday life* (1969)

komplisert bildet av selvets komponenter. Dette bilde gir en mer dynamisk forståelse av hvordan disse komponentene samhandler i hverdagslivet. Mens Mead var opptatt av at selvet vokser ut av vår forståelse av andre, vektlegger Goffman at våre identiteter vokser ut av vår opptreden overfor andre. Han beskriver hvordan vi hele tiden forhandler om situasjonen og gjør vårt beste for å fremtre så fordelaktig som mulig. På bakgrunn av dette kan vi si at Goffman legger større vekt på at den sosiale strukturen kommer foran den subjektive bevissthet i utviklingen av våre identiteter. Selvet synes hos Goffman, i motsetning til hos Mead, ikke å ha noen enhetlig kjerne. Goffman viser til at vi spiller ulike roller i forskjellige sammenhenger. Hvilken rolle vi spiller avhenger av hvordan vi velger å definere situasjonen. Selvets struktur kan derfor ses på bakgrunn av hvordan vi arrangerer vår fremstilling overfor andre. Vi har med andre ord forskjellige selv avhengig av samhandlingssituasjonen. Ulike selv dukker opp i ulike ansikt til ansikt relasjoner. På bakgrunn av dette fremstilles vår identitet som noe vi gjør, fremfor hva vi er (Goffman 1992:197f, 208f).

Goffman har tydelig inspirert forskere som befatter seg med minoritetsforskning. Det påpekes blant annet at vekslingen mellom ulike identiteter vanligvis er ganske problemfri, og at det å ”bytte masker” ikke nødvendigvis er mer problematisk for medlemmer av etniske minoriteter enn for etniske nordmenn. Det at forskjellige sider ved innvandreres identitet spilles ut i ulike situasjoner, betyr ikke nødvendigvis at deres identitet trenger og oppleves som splittet (Eriksen 1997:53).

4.1 Utvikling av identitet i møte med andre

Mange identitetsforskere beskriver ofte hvordan innvandrere og religiøse minoriteter utvikler plurale identiteter hvor de stadig kan gå inn og ut av ulike identiteter etter som hvilke omgivelser de befinner seg i. Dette er ikke noe de er alene om, men det er snarere et typisk trekk ved unge menneskers identitetsforvaltning i Norge i senmoderne tid (Østberg 2003:18).

Identitet blir også i stor grad preget av forestillingen om grenser mellom egen og andres identiteter. Det er slik at fellesskap både skiller og forener. Det betyr at noen er innenfor og noen er utenfor. Man vektlegger likhet innad og ulikhet med de som er utenfor. Hvis en gruppe opplever press utenfra kan samholdet innad bli sterkere, og identiteten man opplever i fellesskapet kan bli viktigere. Det å ikke bare bli betraktet som enkeltindivider, men først og fremst som deltakere i en gruppe vil kunne gjøre at etnisitets- og religionsaspektet ved deres

identitet forsterkes. Våre identiteter forutsetter også at andre anerkjenner og bekrefter vår identitet, og at vi anerkjenner og bekrefter andres identitet.

Tidligere har vi sett hvordan George Herbert Mead og Erving Goffman tenker seg at vår identitet konstitueres. For begge teoretikerne er individene i stand til å skape sine egne identiteter, i samhandling med andre. Identitet blir hos begge teoretikerne, og spesielt hos Goffman, ansett som noe en er bevisst, som en kognitiv størrelse. Den franske sosiologen Pierre Bourdieu vektlegger gjennom sitt begrep *habitus* at individer er et resultat av sine omgivelser. *Habitus* er et begrep som forteller noe om hvordan alle mennesker besitter innebygde intuitive forestillinger om den sosiale virkeligheten de er en del av. *Habitus*-begrepet er derfor nært knyttet til kroppen, og er snarere en kroppslig enn en mental tilstand. Det handler om en kroppsliggjøring av våre forestillinger. Både kunnskap og forestillinger setter seg i kroppen og blir en del av ens *habitus*, hevder Bourdieu (Bourdieu 1999:144f). Det vil si at vi ikke er klar over de disposisjoner som preger vår væremåte. Vår *habitus* legger føringer på hvordan vi tenker og handler. Ofte er våre valg derfor ikke preget av nøye refleksjon og vurdering, men styres av at vi handler i forhold til det som oppleves som naturlig og selvsagt for oss. Individers *habitus* er ikke statisk, men vil kunne forandre seg over tid, dog ikke radikalt, fordi man hele tiden forholder seg til tidligere erfaringer og forestillinger (Bourdieu 1999:147). Ved å forstå forholdet til religion som en del av *habitus* vil det bety at møtet med den norske konteksten ikke vil være like problematisk som den kan være for muslimer fra andre områder ettersom bosnieres forhold til islam ikke er så ulikt de fleste nordmenns forhold til kristendommen.

Hvordan kan teoriene til Mead, Goffman og Bourdieu sees i relasjon med unge voksne bosniske muslimers forståelse av egen identitet? I praksis betyr det at deres identitet forstås som et resultat av samhandling med samfunnet. Den vil samtidig være noe de til en viss grad styrer selv. De både bidrar til å forme egen identitet i møte med andre, samtidig som de er med på å skape den samfunnsvirkelighet vi har i Norge i dag. Samtidig vil religionen være del av den kroppsliggjorte *habitus* og derfor ligge som ubevisste disposisjoner i måten informantene mine forholder seg til religion på. Dette vil jeg komme tilbake til under analysen.

4.2 Flerkulturelle identiteter

Bare gjennom å leve i et samfunn med andre mennesker kan man oppnå menneskelighet. All kultur er altså nødt til å være samfunnsmessig (Eriksen & Sørheim 2006:40). På tross av at kultur, etnisitet og identitet er fenomener som er vanskelige å definere klart eksisterer det en enighet blant kulturforskere om at det er fenomener som hele tiden konstrueres, vedlikeholdes, utfordres og fornektes (Mørck 1998:90).

Det er viktig å se på kultur i forhold til den kulturelle bakgrunn alle mennesker er i besittelse av og hvordan denne er med på å prege deres forståelse av verden og hvordan de møter den. Eriksen og Sørheim bruker den engelske antropologen Edvard Tylor for å definere begrepet kultur; ”Kultur, eller sivilisasjon, er den komplekse helhet som består av kunnskap, trosformer, moral, jus og skikker, foruten alle de øvrige ferdigheter og vaner et menneske har tilegnet seg som medlem av et samfunn” (Eriksen & Sørheim 2006:35). Det vil si at forskjellene som eksisterer mellom mennesker fra ulike kulturer ikke er medfødte, men at de er et resultat av at mennesker som lever i ulike samfunn skaper seg ulike forståelser av verdenen (Eriksen & Sørheim 2006:35).

Samtidig må man forstå at kultur ikke er determinerende for hvordan man forstår verden. Personer tilhørende den samme kulturen kan ha divergerende forståelser av den virkeligheten man lever i. Som Mead beskriver i *Selvet, sindet og samfundet* (2005), skaper man sin identitet og sitt selv i interaksjon med samfunnet hvor man både blir påvirket av og gir gjensvar til samfunnet (Mead 2005:192). Det er likevel ikke slik at man i dag, om enn noen gang, bare tilhører en kultur. Man har ulike tilhørigheter som ofte knytter seg til ulike kulturer. Det vil også si at man ikke har én identitet, men ofte skifter mellom ulike identiteter i ulike situasjoner.

4.3 Ulike kulturelle identiteter

Den norske sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen deler de flerkulturelles mulige identitet inn i tre ulike grupperinger: *ren identitet*, *bindestreksidentitet* og *kreolsk identitet*. Den rene identiteten betyr at man enten opplever seg selv som bare norsk eller bare tilhørende sin opprinnelige kultur. En slik identitet bygger gjerne på en kontrast til ”de andre”. Dette kan være en religiøs, kulturell eller politisk sort/hvitt løsning. For det enkelte individ vil dette kunne gi stabile omgivelser og skape orden i en kaotisk tilværelse. En slik form for ren

identitet er ofte blitt adoptert av minoriteter i Vest-Europa. Det har vært med på å styrke deres selvforståelse i samfunn hvor majoritetssamfunnet ofte systematisk har diskriminert dem (Eriksen 1997:49f). Den andre grupperingen Hylland Eriksen setter opp er bindestreksidentitet. Med en slik identitet forsøker man å bygge bro mellom to atskilte sfærer. I denne sammenheng vil det være den norske og den bosniske.

Den kreolske identiteten er en verken-eller løsning., den opererer ikke med atskilte kategorier. For denne grupperingen eksisterer det ikke rene kulturer. Man kan ikke sette opp grenser eller binde ulike identiteter sammen med bindestreker. Personer med en slik tilhørighet vil både kunne være norske og bosniere samtidig. De kan (som mine informanter) på samme tid være muslimer og drikke øl eller spise svinekjøtt. De har kanskje sex før ekteskap, samtidig som de aksepterer å gifte seg i henhold til foreldrenes ønsker. Der den rene identiteten prøver å stenge blandinger ute og bindestreksidentiteten på ganske oppfinnsomt vis forsøker å manøvrere i et nytt terreng med et gammelt kart, har den kreolske identiteten gått til anskaffelse av et nytt kart (Eriksen 1997:49f).

Som Sissel Østberg skriver i sin bok *Muslim i Norge* (2003), kan den kulturelle pluraliteten innvandrere i Norge møter og besitter virke forvirrende. Likevel virker det som de allerede i ung alder klarer å navigere mellom de ulike kulturelle identitetene de besitter. Det er nemlig i den komplekse kulturelle og sosiale konteksten de utvikler det Østberg kaller *integreerte plurale identiteter*, eller deres *narrative identitet*. Den er plural i den forstand at den består av mange fortellinger, mange identiteter (Østberg 2003:101f). Dette begrepet innfører Østberg som et alternativ til allerede eksisterende begreper, som for eksempel kreolisert identitet, hybrid identitet, bindestreksidentitet, kulturpendling eller situasjonell identitet. Begreper som ønsker å forklare ulike identitetsforståelser hos flerkulturelle innvandrere. Felles for disse er at de uttrykker en kritisk distanse til et statisk og tingliggjort kulturbegrep og en tilsvarende identitetsforståelse. Kultur kan derfor ikke oppfattes som ett felles meningssystem som deles av alle i et samfunn. Især i moderne komplekse samfunn med store sosiale forskjeller finnes det ofte mange motstridende oppfattelser av kultur. Derfor er det ikke mulig å sette opp en sammenhengende modell for komplekse samfunns innhold eller betydningssystem (Mørck 1998:80). Den norske sosialantropologen Fredrik Barth skriver at alle mer eller mindre er del i mange mer eller mindre motstridende diskursunivers. Dette forklarer han med at mennesker konstruerer forskjellige, delvise og samtidige verdener, som de beveger seg mellom. Således kommer menneskets kulturelle konstruksjon av virkeligheten ikke fra samme sted (Mørck

1998:80). Den utgjør dermed ikke en enhetlig helhet, men utgjør likevel, som Østberg også påpeker, et hele for de enkelte individene.

Kultur må forstås som et prosessuelt meningsunivers. Det vil si at kultur er en prosess og ikke noe som er fastlagt en gang for alle. Østberg kritiserer bruken av kreoliserte og hybride identitetsbegreper for å forutsette en slags ren form fra før, selv om de som bruker det nettopp ønsker å understreke blandingsfenomenet (Østberg 2003:103). I Østberg sin studie av unge norsk-pakistanere, fremstår deltakerne som kulturelle pendlere med en mangfoldig kulturell kompetanse. ”De fremstår for seg selv – og for meg – som sammensatte, men helhetlige personligheter. Som en av dem sa: ’Jeg er mange forskjellige ting, men jeg er meg’” (Østberg 2003:104). Minoritetsunges kultur og identitet trenger ikke å ligne verken majoritetskulturens til fulle eller minoritetskulturen til fulle, de unge kan i likhet med alle andre i et moderne samfunn kombinere forskjellige ”kulturelle garderober”. Det vil si at de kan skape sin egen identitet i møte med de ulike kulturer som preger deres tilværelse (Mørck 1998:79).

4.4 Selvidentifisering og tilskrevet identitet

Identitet knyttes til både kultur, sosialisering og kontekst, og fremstår i så måte i en bestemt sosial og kulturell sammenheng og kan endres når konteksten endres (Jacobsen 2002:36). Vi ser altså at identitet alltid står i et dialektisk forhold til samfunnet. Dette betyr ikke at man kan skape og refortolke egen identitet som man vil. Christine Jacobsen skiller i sin bok *Tilhørighetens mange former* (2002) mellom selvidentifisering og tilskrevet identitet. Dette er et viktig skille for å forstå bosniske muslimer i Norge. Som gruppe ligger de i en mellomposisjon mellom ”det norske” og ”det muslimske”. Det relasjonelle identitetsbegrepet innebærer at identitet konstitueres i en ”indre” versus ”ytre” dialektikk mellom selvidentifisering og tilskrivelse av identitet. ”Identitet defineres i relasjon til hvordan vi selv og andre identifiserer oss med, og differensierer oss fra, sosialt etablerte kategorier og grupper” (Jacobsen 2002:35). Dette betyr at dynamikken mellom ”indre” og ”ytre” identifisering også er med på å plassere sosial identitet innenfor maktrelasjonen i samfunnet. Ens identitet vil hele tiden være preget både av hvilken identitet andre tilskriver en og hva slags identitet man tilskriver seg selv. Hvilke identiteter andre tilskriver en, har konsekvenser for hvilke ressurser vi har tilgang til, både symbolsk og materielt (Jacobsen 2002:35).

De kulturelle grensene og forskjellene kan være mindre entydige enn de etniske grensene. Det finnes tydelige etniske grenser uten stor kulturell variasjon og det kan finnes kulturelle forskjeller uten etniske grenser (Eriksen 1997:45). Det vil si at det ikke er objektive kulturforskjeller som skaper gruppeidentitet, men forestillingen om at slike forskjeller eksisterer og er av betydning. Hvis vi ser det i lys av at mennesket opererer med mange ulike identiteter som kan være mer eller mindre viktige i ulike situasjoner, er det lettere å forstå kompleksiteten i de ulike individenes identitet. Identitetsfellesskap er avhengig av ytre press og interne ressurser, at identitet alltid er en relasjon som bygger på grenser og kontraster og at identitet både defineres utenfra og innenfra (Eriksen 1997:44).

Hvordan dannes identitet i dagens flerkulturelle samfunn? For meg har det vært viktig å etablere et fundament i hvordan identitet forstås i dagens samfunn. Her har jeg vist hvordan begrepet både må forstås som et relasjonelt begrep hvor man hele tiden forholder seg til omgivelsene sine. Jeg har også vist hvordan en persons identitet er sammensatt av mange ulike faktorer som sammen utgjør en helhetlig identitet. Det har i den forbindelse vært spesielt viktig å fokusere på hvordan personer med en flerkulturell identitet forholder seg til ulike aspekter ved en slik sammensatt identitet. Dette vil jeg i analysen sette i sammenheng med hvordan mine informanter forstår sin egen identitet, spesielt i forhold til religionens posisjon i den.

4.5 Muslimske identiteter i Europa

Innenfor gruppene av muslimer bosatt i Europa, og for den saks skyld i resten av verden, kan man finne store variasjoner i hvordan de forholder seg til religion og islam i særdeleshet. Det kan derfor være et nyttig analytisk grep å dele muslimer inn i ulike idealtypiske grupperinger med bakgrunn i hvordan de ser på religionens plass i livet sitt.

Det er gjort flere slike inndelinger. Den danskbosniske filosofen Safet Bektovic²⁹ opererer i sin bok *Kulturmøder og religion – Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge* (2004b) med fem ulike muslimske grupperinger.³⁰

²⁹ Han har vært bosatt i Danmark siden 1993 og er i dag ansatt ved Det teologiske fakultet i København

³⁰ I denne boken lager Bektovic en slik inndeling for å kategorisere muslimer i det danske samfunnet. Jeg vil likevel bruke den som en typologi for muslimer i Norge, ettersom jeg mener at inndelingen kan fungere godt også i det norske samfunnet.

1. tradisjonelle muslimer
2. kulturmuslimer
3. ideologisk-politiske muslimer
4. moderne muslimer
5. muslimer med konverteringserfaring (Bektovic 2004b:63).

En slik inndeling er idealtypisk, men vil likevel kunne gjøre det lettere å forstå ulike posisjoner man finner innenfor muslimske miljøer. Muslimer med konverteringserfaring er ikke relevant for meg ettersom ingen av mine informanter konvertitter. Jeg vil videre gi en kort beskrivelse av hver av de andre grupperingene med utgangspunkt i Bektovic' bok.

Tradisjonelle muslimer er i hovedsak etterkommere av arbeidsemigranter. Denne gruppen muslimer kjemper for å bevare sin opprinnelige identitet. Det er en relativt stor gruppe som identifiserer seg med islam i kraft av at de er vokst opp i en muslimsk familie og/eller har vokst opp i et muslimsk samfunn. De er mer eller mindre preget av foreldrenes kultur og er opptatt av det tradisjonelle religiøse når de skal definere islam. For denne gruppen er det ikke islamsk teologi som i første rekke preger vurderingene, men muslimske normer og verdier i deres opprinnelseskultur som er avgjørende.

Disse muslimene har ofte vanskelig for å skjelne mellom det kulturelle og det religiøse. Bektovic påpeker også at dette ofte er et foreløpig identifikasjonskjennetegn, ettersom de er en gruppe som er i bevegelse mot nye identifikasjonsmønstre. I motsetning til deres foreldre er de i en overgangsfase når det gjelder selvoppfattelsen og definisjonen av identitet. De utfordres både av det danske samfunn og av andre muslimer av annen etnisk bakgrunn. De må derfor ta stilling til danskers og foreldres, samt andre muslimers verdier og normer, påpeker Bektovic. For mine informanter vil dette si at de må forholde seg både til etniske nordmenn og andre muslimske grupper.

Bektovic påpeker at det er viktig å være bevisst at denne gruppen ikke er en uforanderlig størrelse. Den er stadig i bevegelse og forandring. Noen beveger seg i retning av verdier tilpasset sitt nye hjemland og bryter således med sin opprinnelige kultur og religiøse normer. De beveger seg over i den kategorien Bektovic kaller kulturmuslimer. Andre i denne gruppen forsøker å forene det tradisjonelle og det moderne gjennom å arbeide for å få elementer fra opprinnelseskulturen og den "nye" kultur til å henge sammen. Disse mener Bektovic beveger

seg i retning av det han kaller moderne muslimer. Atter andre igjen beveger seg i retning av islam og vektlegger det ”rene” islam. De gjør således tradisjonelle muslimske normer til hovedkriterium for sin muslimske identitet. De henter sine forbilder fra fortiden og forbinder autentisitet med fastholdelse av tradisjonelle mønstre og de muslimske lærdes forklaringer.

Kun et fåtall av de tradisjonelle muslimene forblir trofaste mot foreldrenes opprinnelige kultur og deres etnisk betingede islamforståelse (Bektovic 2004b:64f). Dette er ikke nødvendigvis tilfellet for mine informanter, noe som har å gjøre med at de forholder seg til en tradisjonell bosnisk islam som ikke nødvendigvis blir sett på som en motsetning til ”det norske”. Jeg skal komme nærmere inn på det i analysen.

Kulturmuslimer utgjør ifølge Bektovic den største gruppen blant unge med muslimsk bakgrunn. De har ikke et aktivt forhold til verken opprinnelseslandets kulturelle normer eller til muslimsk religiøs praksis. De er ofte etterkommere av mindre religiøse eller ateistiske foreldre. De blir kun minnet om sin religiøse bakgrunn ved religiøse høytider og i forbindelse med enkelte tradisjoner som omskjæring og begravelse.

Normene deres er ikke preget av etniske verdier og de er ikke vokst opp med muslimsk religiøs praksis (Bektovic 2004b:65).

Kulturmuslimers forhold til islam ligger i det store og hele på linje med en almindelig danskers forhold til kristendommen, dog med den forskjell at de ufrivilligt har et mer bevisdt forhold til islam, blandt andet fordi de tvinges til at gøre rede for deres religiøse baggrund (Bektovic 2004b:65).

De betraktes ofte som muslimer av danskene, på tross av sin distanse til islam og det religiøse. For dem handler det mer om at islam er en kulturbakgrunn hvor de identifiserer seg med overordnede verdier og prinsipper som for eksempel solidaritet og respekt for andre, islamsk filosofi og kunst. De er åpne og foretrekker tverretniske fellesskap fremfor etnisk lukkede. De er godt integrert og i visse tilfeller helt assimilert av den danske kultur (Bektovic 2004b:66).

Ideologisk-politiske muslimer er ifølge Bektovic den minste gruppen blant unge muslimer i Danmark. Utgangspunktet er islam som politisk ideologi. Deres referanser til islams klassiske samfunnssyn om enheten mellom det religionsetiske og det politiske. Denne gruppen er ikke

en samlet gruppe og det eksisterer ikke en ensidig teori om forholdet mellom stat og religion innenfor islam. Noen fokuserer på bekjempelse av sosial urettferdighet, andre på sharia-lovgiving, andre ønsker å ta i bruk vestlig teknologi og samkjøre det med islamske prinsipper.

I motsetning til tradisjonelle muslimer skiller de klart mellom det religiøse og det etnisk-kulturelle. De er skeptiske til det kulturelle mangfold som eksisterer innenfor islam og mener at etniske-kulturelle tradisjoner utgjør en hindring for forståelsen av islams vesen. De er samtidig også sterkt kritiske til det sekulære danske samfunn og også demokrati. De ser også den politiske liberaliseringen som en relativisering av de religionsetiske verdier. Bektovic beskriver de ideologisk-politiske muslimene som de utilfredse og frustrerte unge som søker enkle og fastlagte rammer for egen verdensforståelse og identitet. Det som spesielt kjennetegner denne gruppen er deres voldsomme og klart artikulerte kritikk av vestlig demokrati og kapitalisme, samtidig som de propagerer for en panislamsk stat – *kalifatet* (Bektovic 2004b:66f).

Moderne muslimer forsøker å imøtekomme de moderne utfordringer, som for eksempel moderne forskning/vitenskap, ut fra et muslimsk ståsted. De har ofte et aktivt forhold til islam og diskuterer forholdet mellom islam og moderne problemstillinger ut fra et religiøst ståsted. De identifiserer seg på en og samme tid med islam og med moderniteten. Deres tro er preget av individualisme og deres forståelsesperspektiv i forhold til islamske kulturer er historisert. De betrakter det kulturelle mangfoldet som finnes innenfor islam som tegn på at de forskjellige kulturelle mønstre er historiske fenomener og ikke som uttrykk for en tidløs teologi. Man må forstå religionen i forhold til den konteksten den eksisterer i (Bektovic 2004b:67).

I hvilken gruppe vil det være naturlig å plassere mine informanter? Informantene har trekk av flere av de ulike kategoriene. Det er alltid vanskelig å plassere personer inn i typologiseringer og dette er også tilfellet for mine informanter ettersom de kan passe inn i til dels motstridende kategorier, og kan bevege seg mellom de ulike kategoriene i løpet av intervjusituasjonen. Det vil selvsagt være individuelle forskjeller også i mitt materiale, men det har vist seg at det er klare fellestrekk som går igjen hos informantene. De har et veldig løst forhold til islam og forholder seg bare sporadisk til islamske leveregler. Det er likevel slik at de fleste har et forhold til islam som også er nært knyttet til bosnisk kultur og tradisjon. Det betyr at de fleste

av informantene vil kunne plasseres i kategorien *kulturmuslim*, men de vil også ha klare trekk av Bektovic' *tradisjonsmuslim* i seg. Det er interessant at de så tydelig beholder det tradisjonelle bosniske ved islam i så stor grad, selv om de har vært i Norge relativt lenge. Dette er et poeng jeg kommer tilbake til under analysen.

5. Metodiske refleksjoner

Jeg vil i dette kapitelet redegjøre for metoden som vil bli brukt i denne oppgaven. Jeg vil komme nærmere inn på mine valg av innsamlingsteknikk og bakgrunnen for utvalg av informanter. Jeg vil også forsøke å belyse etiske problemstillinger som jeg har møtt underveis og avslutningsvis vil jeg si noe om analysegrunnlaget mitt. I presentasjonen av eget og andres forskningsarbeid er det viktig å vise redelighet og nøyaktighet (Thagaard 1998:22). Samtidig må jeg være oppmerksom på over hvilken betydning forskningen kan ha for samfunnet og for de som deltar i forskningen. Metodekapittelet tar for seg disse problemstillingene.

5.1 Kvalitative intervjuer

”Fordi forskningen både kan forstås som hypotetisk-deduktiv og som hermeneutisk, trenger forskningen både kvantitative og kvalitative teknikker, ’harde’ og ’myke’ data” (Kjeldstadli 1992:235). En kvalitativ tilnærming kan gi en mer sammensatt forståelse av problemstillingen, samtidig kan tallmaterialet hjelpe med å finne større tendenser.

Min problemstilling har vært retningsgivende for hvilken metode jeg har valgt å bruke (Thagaard 1998:45). Jeg ønsker å bruke kvalitativ metode som utgangspunkt for min undersøkelse. Dette mener jeg er mest hensiktsmessig ettersom oppgaven min dreier seg om identitet og selvoppfattelse.

Den kvalitative tilnærmingen består av to grunnleggende prinsipper. Den er basert på et subjekt-subjekt-forhold mellom forsker og informant. Det andre prinsippet innebærer at den er basert på en helhetsforståelse av virkeligheten. Dette betyr at studier av enkeltstående tilfeller kan betraktes som et konkret uttrykk for en større helhet. En konsekvens av dette er at kvalitative studier kan baseres på relativt små utvalg. En regel når man bruker kvalitative intervjuer som innsamlingsmetode er at utvalgets størrelse vurderes i forhold til et metningspunkt (Thagaard 1998:51f). Spesielt var det viktig for meg med kvalitative intervjuer for å få frem et helhetlig aspekt ved unge voksne bosniske muslimers forhold til egen religion, og hvilken betydning religionen har i deres liv. Nettopp det å bli klassifisert som muslim og samtidig bryte med mange av de forestilningene som mange har på muslimer, er noe som kan utdypes under kvalitative intervjuer.

Det at jeg gjør meg bevisst på egen innflytelse er spesielt viktig når jeg gjennomfører et kvalitativt studie. Kvalitativ forskning er som sagt preget av et subjekt-subjekt-forhold mellom forsker og informant, som gjør at jeg må være bevisst min egen rolle gjennom hele forskningsprosjektet mitt. Jeg står som forsker i et gjensidighetsforhold til mine informanter hele tiden. Dette må jeg også være bevisst på når jeg skal gjennomføre analysen min. Jeg må ha med meg i bevisstheten at omgivelsene og det forholdet jeg har med informantene preger intervjusituasjonen (Thagaard 1998:17).

5.2 Utvelgelse av informanter

Samtidig som valg av metode er avgjørende for hvordan oppgaven blir seende ut til slutt, må jeg også være bevisst i utvalget av informanter. Ettersom jeg ønsker å snakke med personer både tilknyttet moskeen, og personer med løsere tilknytting til moskeen, har jeg både tatt kontakt med moskeen og etablert kontakt med bosniere gjennom personer jeg kjenner. Det viktige for meg har vært at de tilhører den gruppen jeg betegner som unge voksne, og har bosnisk-muslimsk opprinnelse, samtidig som de har bodd i Norge over en tid og er kjente med det norske samfunn.

I kvalitative studier benyttes strategiske utvalg, det vil si at informantene velges ut på en måte som er hensiktsmessig i forhold til problemstillingen (Thagaard 1998:51). Jeg er dermed ikke ute etter et tilfeldig utvalg. Jeg har valgt mine informanter strategisk, ettersom de kan belyse min problemstilling på best mulig måte. Utvelgelse av informanter har skjedd på bakgrunn av deres etnisk-religiøse tilhørighet. Det dreier seg som nevnt om bosniske muslimer i ung, voksen alder. Samtidig er jeg opptatt av at mine informanter skal ha en forståelse av seg selv som både muslimer og europeere. De er ikke nødvendigvis aktive muslimer som går i moskeen, men de må se på seg selv som muslimer. Det er altså både personer med tilknytting til den bosniske moskeen i Oslo, men også personer som ikke bruker moskeen aktivt. Informantene er i alderen 20-35 år, altså unge voksne. Dette er en gruppe jeg ønsker å undersøke fordi de er i en alder der deres egen identitet begynner å få skikkelig fotfeste, og man utvikler seg til selvstendig individer. Samtidig har flere av mine informanter bodd opp til 15 år i Norge. Det vil si at de store deler av deres barndom og/eller ungdom har levd under norske forhold, samtidig som de vil ha et visst minne av tiden før de kom til Norge.

5.3 Intervjuene

Jeg vil ta utgangspunkt i kvalitative dybdeintervjuer med ni personer³¹, hvor intervjuene har vært på mellom en til to timer. Alle intervjuene er gjort ansikt til ansikt med bare én informant om gangen. Jeg har forsøkt å få det gjort i relativt stille og skjermede lokaler slik at informantene har kunne føle at det ikke skulle være problematisk å fortelle om ting av personlig karakter.

Grunnen til at jeg har valgt intervju som min måte å samle inn informasjon på, er at kvalitative intervjuer egner seg godt for å få fylldig og omfattende informasjon om hvordan andre mennesker opplever sin livssituasjon (Thagaard 1998:79). Denne metoden gir altså et særlig godt innblikk i informantenes erfaringer, tanker og følelser. Et særpreg ved den informasjonen man får ved slike intervjuer er at det er gjenfortellinger av hendelser. De er således preget av informantenes forståelse av det de har opplevd og er viktig å ha med seg i tankene når man gjennomfører kvalitative intervjuundersøkelser (Thagaard 1998:79). Det har ofte vært slik at informantene har reflektert rundt de områdene som jeg er interessert i, imidlertid har det vært situasjoner hvor informantene litt brydd har svart at de ikke har tenkt over dette før, til tross for at de selv har følt at det var noe de burde hatt et mer reflektert forhold til. Det vil si at det hele tiden er en bevegelse mellom det som informantene ofte har et reflektert over på forhånd og det som mer blir skapt underveis i intervjusituasjonen. Det er derfor viktig å tenke på at den konteksten som skapes i intervjuene har betydning for det som kommer frem i intervjuet (Thagaard 1998:79).

Jeg har tatt opp alle intervjuene på bånd for å lettere kunne gjenskape det som ble sagt under intervjuene, noe jeg har gjort gjennom å transkribere alle intervjuene i etterkant. Jeg mener det blir lettere å holde tråden under intervjuet når jeg ikke trenger å ta notater underveis. At det å ta opp intervju på bånd kan gjøre at informantene føler seg mindre frie til å dele sine erfaringer med meg føler jeg ikke i det har vært tilfellet. Ingen har tilsynelatende hatt noen problemer med det, selv om noen har vært redd for at de skal si noe som er dumt. Etter at jeg forsikret dem at mine intensjoner ikke har vært å "arrestere dem" på noe de sier, erfarte jeg at det ikke var noe problem. Jeg har heller ikke opplevd at de har "pyntet" på det de har å si. Dette kan komme av at jeg stort sett har intervjuet personer som er jevngamle med meg, og at vi gjennom dette har følt en jevnbyrdighet.

³¹ Hvorav syv var kvinner og to var menn.

5.4 Møte mellom meg og informantene

Det er viktig å ha en helhetlig forståelse av intervjusituasjonen. Det vil si at man forstår intervjuet som en samtaleprosess med både intellektuelle og følelsesmessige aspekter. Det er derfor viktig å reflektere over den innflytelsen jeg som intervjuer har over intervjusituasjonen, og hvordan jeg kan bli påvirket av informantene. Et relevant aspekt i denne sammenheng er hvem jeg er som forsker. Min alder, kjønn og personlige fremtoning har innflytelse under intervjuene. At jeg stort sett er i samme alderskategori som de jeg har intervjuet gjør at jeg lett oppnår kontakt og at det oppstår en gjensidig forståelse, og fellesskap. Jeg føler også det er en viss likeverdighet og gjensidig gjenkjennelse i synet på religion blant informantene og meg som intervjuer. Som en informant uttrykte det; ”vi i Bosnia er litt like dere i Norge når det kommer til eget forhold til religion. Vi er liksom ikke så opptatte av det, men likevel har vi religionen med oss”. Denne likheten og gjensidige gjenkjennelsen som har eksistert under intervjuene, har ofte preget intervjusituasjonen.

Flere av informantene bekymret seg ofte for at de ikke kunne gi meg de svarene jeg var ute etter når jeg kontaktet dem for å høre om de ville la seg intervju. Det er ofte tilfellet at man som intervjuobjekt på forhånd har forestillinger om hva intervjuet skal gå ut på, en frykt for å være et dårlig intervjuobjekt kan dermed være tilstede hos informanten (Thagaard 1998:92f). Imidlertid slo de fleste seg til ro med mine gjentatte forsikringer om at de hadde masse å bidra med. I tillegg er det slik at ettersom jeg er interessert i deres erfaringer og opplevelser av religionens betydning for dem, vil alle mine informanter ha noe å bidra med. Det virket også som de fleste syntes dette var tilfellet når vi etter hvert fikk satt oss ned og gjennomført intervjuene. I de aller fleste tilfellene foregikk intervjuene uten at jeg fikk følelsen av at informantene på noen som helst måte gjorde seg til for å leve opp til en forestilt rolle de ville gi uttrykk for til meg.

At jeg stort sett befant meg på samme sted i livet som mine informanter, gjorde som sagt at jeg lett fikk kontakt med informantene og at samtalen fløt godt. Jeg på min side følte en stor gjenkjennelse i mange av deres refleksjoner rundt temaet religion og deres forhold til religion. Denne gjenkjennelsen som jeg følte overfor deres religiøsitet kan på den ene siden være et resultat av at de ønsket å leve opp til meg og et norsk forhold til religion. På den andre siden

tror jeg dette speiler de likheter som man finner i religionens rolle i store deler av Europa. Dette er ting jeg vil komme nærmere inn på i analysen min.

Ved et tilfelle, da jeg skulle gjøre intervju med en jente, ville hun ha noe og spise fordi hun akkurat kom fra jobb. Hun hadde sågar en venninne som satt og ventet på henne på en kafé. Venninnen var også bosnisk, så hun mente at ”det passet jo veldig bra”. Det ble til at vi hadde en veldig hyggelig og spennende samtale alle tre om blant annet religion og kulturelle forskjeller og likheter, mens vi bestemte oss for å ta selve intervjuet ved en senere anledning. Her ser man hvordan min forestilling om en intervjusituasjon og gjennomføringen av den, ikke stemte overens med informantens. Det kan også ha vært en viss usikkerhet knyttet til det å skulle møte en fremmed mannlig student/forsker for å gjøre et intervju som gjorde at informanten hadde lagt planer for intervjusituasjonen.

Jeg bruker dette eksemplet både som et eksempel på hvordan kjønn spiller inn på intervjusituasjonen, men også på hvordan alle har med seg forventninger inn i en intervjusituasjon. Disse forventningene er med på å prege hvilke forestillinger man har og den innstilling man går inn i et intervju med. Jeg har likevel erfart at mine informanter for det meste har kommet med en positiv innstilling til intervjuene, og med et avslappet forhold til det å la seg intervju. Det har derfor i alle tilfellene vært mulig å skape en positiv atmosfære i intervjusituasjonen, noe som igjen har gjort at informantene ikke har virket reserverte og lite åpne.

Noe som jeg også har lagt merke til under intervjuene, er et fokus på temaet ”å drikke øl”. Et spørsmål som dermed dukker opp i forskningssammenheng er hvem som skaper dette fokuset: Er det meg eller dem, eller begge partene som unge sosiale nordmenn? Definerer det hvem de er? For mange tror jeg et skille mellom muslimer og nordmenn kan sies å trekkes ved dette punktet. Jeg synes dette er et veldig interessant tilfelle hvor møtet mellom meg som ung student og bosniske muslimer i samme alder og livssituasjon preger temaer i intervjusituasjonen. Hadde jeg vært en eldre forsker ville kanskje temaet knyttet til øldriking ikke vært like naturlig å trekke frem i samme grad i intervjuet.

5.5 Etiske betraktninger

Anonymisering av informantene i denne studien er selvsagt. Det eneste som blir sagt om informantene er kjønn. Det virket som de fleste synes det er relativt uproblematisk å snakke om deres forhold til religion og hvordan det påvirker dem til daglig.

Et spørsmål som har vært sentralt for meg er hvordan subjekt-subjekt forholdet, velkjent i kvalitativ forskning, arter seg når jeg beveger meg fra datamateriale til analyse. Hvordan ivaretar man intervjuobjektens subjektstatus, uten at de går over til å bli objekter for den analyse jeg ønsker å gjennomføre? Derfor er det så viktig med anonymisering av informantene. Det er også viktig å behandle det materialet man er i besittelse av med en sensitivitet og ømfintlighet som ivaretar de nyansene som ofte kommer frem under intervjuene, men som lett blir borte i en analysedel. Bevissthet om at informantene er helhetlige personer hvor bare bruddstykker av denne personligheten kommer frem i et intervju, selv i dybdeintervjuer, er viktig å ta med seg inn i analysedelen. Som forsker har jeg også ansvar for at informantenes interesser blir ivaretatt gjennom en analyse og til et ferdig produkt. Som Thagaard skriver, er det av ekstrem viktighet at man også i analysefasen ivaretar informantens integritet (Thagaard 1998:104). Denne integriteten må ikke være avhengig av tilstedeværelsen til informanten. Dette er spesielt viktig fordi informantene gir fra seg all kontroll når de lar meg som forsker analysere det materialet jeg har fått fra dem. Det er derfor også viktig at jeg informerer alle informantene om at de har mulighet til å trekke seg underveis i hele prosjektet, selv om de har gitt meg sitt informerte samtykke på et tidligere tidspunkt i undersøkelsen.

Mange av informantene har uttrykt et sterkt ønske om å lese oppgaven når den er klar. Dette har ikke vært fordi de ønsker å kontrollere det jeg skriver, men fordi de synes temaet er veldig spennende og fordi de ønsker å vite mer om temaet jeg skriver om. At jeg har et ønske om å ivareta mine informanternes integritet og interesser blir bare ytterligere forsterket av den interessen de viser for temaet jeg har valgt å skrive om.

5.7 Oppsummering

Jeg har gjennom teoridelen min forsøkt å legge et grunnlag for hva jeg mener er viktig for å forstå bosniske muslimer som lever i Norge og deres forhold til religion. Jeg har belyst ulike

identitetsteorier og hvordan personer med en flerkulturell identitet møter hverdagens problemstillinger. Jeg har også forsøkt å danne et teoretisk bakteppe for å forstå de norske bosniernes forhold til religion. Jeg mener de er preget av en trefoldig religionsforståelse, preget av europeisk, bosnisk og norsk kontekst. Alle tre er viktige for å forstå deres identitet og hvilken rolle religionen spiller i den. Jeg mener også at alle de tre kontekstene er viktige for å forstå hva som gjør at de skiller seg fra andre muslimer i Norge. Det er ikke nødvendigvis slik at det ikke finnes muslimer med annen etnisk bakgrunn som forholder seg til islam på lignende måte, forskjellen er, slik jeg ser det at de bosniske muslimene i langt større grad har gjennomgått det man kan kalle en individuell sekularisering.

Gjennom mine intervjuer med ni unge bosniske muslimer har jeg oppdaget det problematiske ved å skille mellom praktiserende og ikke-praktiserende muslimer. Safet Bektovic påpeker også vanskeligheten med et slikt skille. Ifølge Bektovic vil en slik kategorisering gjøre det problematisk å kombinere islam med vesten:

Ved å følge den logikk at etterfølgelse av islamske forskrifter er en forutsetning for å være muslim vil man hurtig kunne konkludere at islam ikke kan være av kun privat anliggende og derfor vanskelig være forenelig med det danske samfunn, idet dens utøvelse forutsetter en bestemt form, som på forhånd er gitt som islamsk (Bektovic 2003:166, min oversettelse).

Ved å opprettholde et slikt skille vil det være problematisk og frustrerende å være ikke-praktiserende muslim i Norge. Denne frustrasjonen kan man finne hos mange unge muslimer med en løs tilknytning til islam i Norge i dag. Oddbjørn Leirvik nevner denne frustrasjonen i sin bok *Islam og Kristendom – Konflikt eller dialog?* (2006) hvor han er inne på bosniske og iranske muslimer klage over det strenge *halal*³²- og bønneregimet som de mener at de pakistanske, arabiske og somaliske imamene representerer. De mer liberale grupperingene ønsker en større aksept for et slags improvisert islam hvor man ikke trenger å være ”perfekte” muslimer (Leirvik 2006:26).

Dette skillet mellom ikke-praktiserende og praktiserende muslimer har også å gjøre med hvilken posisjon man anser at religionen skal ha i samfunnet. Som vi har sett kommer skillet mellom religion og stat og det at religion er et personlig anliggende for muslimene, tydelig til uttrykk hos Fikret Karcic. Karcic forfekter både det private ved islam og idealet om den

³² Arabisk, betyr tillat. I islamsk rettsvitenskap viser *halal* til alt som ikke er i strid med islamsk lov eller moral (Kværne og Vogt 2002:133).

religiøse pluralismen, gjennom å vektlegge likeverdigheten mellom islam og andre religioner. På samme måte er Enes Karic inne på at islam ikke kommer til uttrykk i én kultur, men er preget av et mangfold. Den bosniske formen for islam er preget av at den er en del av det sekulære og pluralistiske Europa. Denne pluralismen og sekulariteten må man forholde seg til hevder Karic, og det er det tydelig at mine informanter også gjør. Den bosniske formen for islam er preget av europeiske strømninger fra tiden den var under Østerrike-Ungarn, og også fra den kommunistiske tiden. Men for meg er det ikke nødvendigvis så mye hvordan den offisielle religionen har utfoldet seg i Bosnia som er interessant. For meg er det forholdet mellom offisiell bosnisk islam og bosniske muslimers personlige forhold til islam som er viktig og hvordan dette kommer til uttrykk hos bosniere her i Norge. Hvilket forhold har de til islam? Hvordan forholder de seg til muslimske levereregler og hvilken rolle anser de selv at religionen spiller i deres liv?

Bosnisk islam ligger altså i et krysningspunkt mellom det europeiske og det muslimske. Jeg har forsøkt å knytte det særegne ved den europeiske religionsutøvelsen sammen med en bosnisk måte å forholde seg til islam på. Det har derfor vært nødvendig med mange ulike perspektiver i denne teoretiske delen. I det følgende vil jeg begynne å drøfte mitt materiale i forhold til det rikholdige teoretiske fundamentet.

6. Religiøs toleranse

Jeg vil her begynne på analysen av mitt material. I de foregående kapitlene har jeg redegjort for de teoretiske perspektivene jeg har lagt til grunn for den videre analysen. Jeg vil først ta for meg den religiøse toleransen som informantene artikulere og hvordan dette kan forstås i forhold til Bosnias særegne historiske utvikling.

6.1 Pluralisme

Det første jeg vil se nærmere på, er hvordan bosniske muslimer forholder seg til en flerkulturell tilværelse og hvordan dette kan forstås i forhold til bosniske og norske forhold. Et av de viktigste elementene ved det å være bosnisk muslim, er det å forholde seg til en flerkulturalitet og religiøs pluralisme, da dette gjennom hele Bosnias historie har vært en viktig ingrediens ved den bosniske kultur og mentalitet. Selv om bosniske muslimer har levd i et multireligiøst samfunn som sekulariserte muslimer det seneste århundre og man allerede under Det osmanske riket hadde en religiøs pluralitet, er det først med Østerrike-Ungarn at man fikk en form for pluralisme som er knyttet til den moderne staten. Dagens norske samfunn er også i en stor grad preget av en åpenhet for religiøs pluralisme, selv om samfunnet som helhet må regnes som relativt homogent når det kommer til religion. De aller fleste tilhører fortsatt den norske statskirke selv om antallet som deltar aktivt i kirkelige aktiviteter ikke kan sies å være spesielt høyt.

Mangfoldet, både kulturelt og religiøst, er altså noe av det som kjennetegner Bosnia. At dette har vært tilfellet i hele Bosnias historie, gjør også mine informanter et poeng ut av. For mine informanter har det å vokse opp i et samfunn preget av religiøs pluralisme vært noe av det kjennetegnende for deres bakgrunn. Som Jente1 sier:

Jente1: Det er så vanskelig å snakke for alle andre, men vi er ... Bosnia har alltid vært et multikulturelt land, så vi er, vi oppfører oss sånn ... vi er så vant til å bo med andre religioner. Bosnia ville ikke vært Bosnia hvis det var bare muslimer der. Det er andre religioner som setter sitt preg på det. Hvis du reiser til Bosnia engang så ser du katolske kirker, moskeer og så har du jødiske synagoger. Det ser du ikke så mange steder i verden. Og det er det som gjør Bosnia vakkert.

Vektleggingen av det religiøse mangfoldet er veldig typisk for hvordan informantene beskriver det bosniske samfunnet. Dette speiler altså både deres syn på det bosniske

samfunnet og den bosniske kulturen. Dette vil si at de både beskriver samfunnet som de erindrer det fra Bosnia og at de beskriver seg selv som bosniere og som del av den bosniske kulturen generelt.

Jente4 har erfaring med å bo i Bosnia under krigen. Likevel beskriver hun en religiøs pluralisme og en evne til å legge religiøse forskjeller tilside. Hun kommer fra en by hvor det var personer med muslimsk, ortodoks og katolsk bakgrunn:

Jente4: Det er veldig, veldig blandet. I dag også. Byen er veldig kjent for masse forskjellig kulturer og religioner. Veldig blandet. Ingen tenker på det, og sånn var det før også. Mange giftet seg med andre religioner og ...

Under krigen var forholdene selvfølgelig spesielle, men viljen til å bevare det religiøse mangfoldet har igjen gjort det mulig med en sameksistens på tvers av de religiøse skillelinjene. Hun sier videre om forandringene som krigen skapte:

Jente4: [...] Rett etter krigen og under krigen (var folk mindre åpne), men nå har det kommet tilbake til slik det var før, tror jeg. Jeg gikk i kirken på 24. desember. Da gikk vi alle til kirka, og så er det *bajram*³³ som vi feirer. Det var to-tre dager før og vi feiret det med alle. Så det er ikke sånn avgrenset.

Måten hun snakker om den religiøse pluralismen på bærer preg av at det er et ideal de setter høyt, det er noe de streber etter. Det bærer også preg av hvordan hun forholder seg til religionens rolle i hennes liv. Islam er ikke sentrum, det som alt måles ut fra. Dette skal jeg komme tilbake til senere i analysen når jeg skal ta for meg hvordan det bosniske islam har gjennomgått en individualisering og personliggjøring.

6.2 Forhold til serbere og kroater

Idealet om den religiøse pluralismen gir seg også utslag i hvordan informantene forholder seg til serbere og kroater. Hvilket forhold informantene har til serbere og kroater er selvfølgelig også påvirket av de erfaringer de har opplevd i krigen, men det betyr ikke at idealet om religiøs pluralisme blir lagt til side.

³³ Det bosniske ordet for *Id*-feiringen. Muslimsene feirer to forskjellige *Id*. *Id ul-Fitr* feires som etter *ramadan* og *Id ul-Adha* som feires i forbindelse med gjennomføringen av pilgrimsferden (Hajj). De bosniske muslimene feirer på samme måte *bajram* etter faste og i forbindelse med pilgrimsferden.

Jente1 ser på kroater og serbere som hun ser på alle andre mennesker. Hun er opptatt av å ikke gjøre noen forskjell; ”Det er liksom vanlige mennesker for meg. Som alle andre.” Mange av mine informanter har serbiske og kroatisk venner i dag. Det er naturlig for dem, men innebærer også visse problematiske elementer for mange av informantene. Også for Jente4 er forholdet til kroater og serbere, eller katolikker og ortodokse, helt uproblematisk. Det er de som alltid har vært vennene hennes og det har ikke forandret seg med krigen. Jente4 sier at de fleste av vennene hennes kommer fra tidligere Jugoslavia. Likevel er de færreste av disse muslimer. De er både kroater og serbere og for henne er den kulturelle tilknytningen det viktigste. Felles språk og kultur er viktige identitetslementer for informantene mine og i mange tilfeller minst like viktig som religion for å konstituere deres identitet. Viktigheten med at man forstår hverandre og snakker samme språk er altså like viktig for Jente4 som hvilken religion de har. I Det er således tydelig at den religiøse identiteten ikke er det som er mest avgjørende når hun velger venner.

Jente5 trekker også frem idealet om den religiøse pluralismen, og islams respekt for andre religioner, når hun skal beskrive forholdet til serbere og andre kristne.

Jente5: Jeg gjør i alle fall ikke det (anser kristne som mindre verdige), og jeg vet ikke om noen gjør det. De må være veldig dumme i alle fall. Ja, det er helt håpløst. Det er jo en del av vår religion å respektere andre. Og det går jo på livet generelt også.

Jente5 knytter idealet om religiøs pluralisme og respekt for andre religioner og kulturer nettopp til islam. Det multikulturelle idealet er en viktig del av den bosniske kulturen, men noen knytter det som Jente5 til religion, andre knytter det til kulturen.

Forholdet til serbere og kroater er preget av krigserfaringer. Det er ikke til å komme bort fra, spesielt for de som har personlige erfaringer fra krigen, og dette fører til en viss spenning mellom bosniere og spesielt serbere. Som Jente5 sier; ”Før var det mange som giftet seg med serbere, nå er det jo litt annerledes. Men jeg har venner som er serbere og det er selvsagt ikke noe problem.” På den ene siden er det altså en viss spenning i forholdet mellom bosniere og serbere, på den andre siden ser man at det likevel er vilje og ønske om å bevare den bosniske mentaliteten som religiøst tolerant og inkluderende. Ifølge mine informanter fikk idealet om den religiøse pluralismen seg et alvorlig skudd for baugen som følge av krigen. Ofte er det

likevel slik at informantene, og bosniere generelt, anser seg selv som forkjempere for den religiøse pluralismen, mens kroater og spesielt serbere, ifølge mine informanter, ikke i samme grad setter dette som et ideal. Christian Moe knytter dette til at Bosnia var avhengig av internasjonal hjelp og intervensjon under krigen på 1990-tallet (Moe1998, Mønnesland 1992). Bosniere vektla pluralismen også i de vanskelige årene i forbindelse med krigen. Da nasjonalismens oppblomstring i de kroatisk, serbisk og slovenske områdene av Jugoslavia hadde truet landet med oppløsning, var det det multikulturelle og ”uavhengige” Bosnia som var limet i føderasjonen. Også måten IZ³⁴ fremmet et syn om at titoismens *broderskap og enhet* også var det islam sto for, og at det ble propagert at islam var et rent privat anliggende hvor toleranse og sameksistens var kjerneelementer (Moe 1998:149), har vært med på å prege de bosniske muslimene i den klare retningen av religiøs pluralisme.

Idealet om det flerkulturelle og islam som en tolerant religion hvor alle skal behandles likt henger igjen fra den kommunistiske tiden. Likevel trekker Jente5 frem problemene knyttet til den religiøse pluralismen i etterkant av krigen:

Jente5: I islam skal man jo være veldig tolerant mot alt og alle.

Intervjuer: Og det mener du er noe som er tilstede i Bosnia?

Jente5: Kanskje ikke noe særlig. Ikke i en stor grad, i hvertfall ikke nå etter krigen. Men det kan jo også være individuelle ting som spiller inn, selvfølgelig.

Intervjuer: Det er jo en veldig problematisk situasjon det der med krigen. I forhold til at det ikke er så lett å ha et avslappet forhold til serbere kanskje ...

Jente5: Ja, jeg har jo noen venner fra Serbia, og jeg skjønner jo ikke hvorfor religionen skal være noe problem.

Intervjuer: Så det er religionene som er problemet?

Jente5: Ja, de sier jo at de ikke liker oss fordi vi er muslimer.

Her er det tydelig forskjell på hvordan Jente5 ser på seg selv og hvordan hun tror hun blir oppfattet og betegnet av andre. Dette belyser hvordan identitet både er en personlig selvforståelse, men også noe som tilskrives deg av andre (Jacobsen 2002:35f). I dette tilfellet

³⁴ *Islamska Zajednica*, Det islamske trossamfunn

vektlegger serberne i følge Jente5 den muslimske identiteten hos bosniere i langt større grad enn hva som er naturlig for bosnierne selv. Det som gjør hennes uttalelse spesielt interessant er at Jente5 var blant de som hadde det næreste forholdet til islam av mine informanter. Det viser også hvordan idealet om religiøs toleranse ikke er helt uproblematisk for bosniske muslimer heller, selv om det først og fremst er serberne som har problemer med å se bort fra den religiøse identiteten, ifølge Jente5.

Det er også forskjell i forholdet informantene har til kroater og serbere. Flere påpeker at forholdet til Bosnia er preget av at de reiser dit om sommeren, og har det som et slags feriested i dag. Dette er ofte også forbundet med turer til Kroatia. Forholdet til Kroatia og kroater er derfor i stor grad positivt preget, i motsetning til forholdet til serbere som ikke i samme grad blir omtalt i positive vendinger. Jente6 skiller mellom hennes forhold til serbere og til kroater:

Jente6: Til kroater er det sort sett greit. Men til serbere er det noe ... Det er noe anstrengt. Prøver å forholde meg litt til deres forhold til meg som bosnisk muslim også. Men her på universitetet så finnes det ganske mange greie serbere liksom. Som er fra Serbia. Mitt største problem er de som er fra bondelandet i Serbia, som er ekstreme nasjonalister og selvfølgelig de fra *Republikken Serbia*³⁵. For jeg er fra republikken i Bosnia. Fra deres område på en måte. Jeg har sett litt for mye til de til at jeg kan ha et normalt forhold til de. På grunn av hvordan de er og hvordan de ter seg den dag i dag. Hele det opplegget der så. De er liksom i krigersk stemning der, så det blir veldig vanskelig å like de.

Det er tydelig at krigen har gjort noe med forholdet mellom de ulike ”nasjonalitetene”. Det er også klart at dette ikke kommer til å forandre seg med det første. Men det er likevel tydelig at idealet om religiøs pluralisme står sterkt, og at det ikke er den religiøse identiteten som er problemet for bosnierne.

6.3 Oppblomstring av religion etter krigen

Selv om de fleste informantene mine betoner den religiøse pluralismen i Bosnia, er det likevel slik at flere også mener det har vært en forandring etter krigen og i migrasjonssituasjonen. Spesielt i den første perioden etter krigen var det flere som følte at det ble viktig å markere sin religiøse identitet.

³⁵ Bosnia-Hercegovina er delt inn i Føderasjonen Bosnia-Hercegovina og Republika Srpska eller Den Serbiske Republikken.

For Gutt1 hadde religionen alltid en liten plass i hjemmet før krigen. Familien hans var først og fremst kommunister, den religiøse tilhørigheten var mindre viktig. Han beskriver også en forandring han mener hadde funnet sted de seneste generasjonene, hvor religionen ble mindre viktig. Dette kan minne om utviklingen som har funnet sted i Norge de seneste generasjonene.

Intervjuer: Hvordan var forholdet til religion hjemme hos dere? Hvor ”religiøs” var det hjemme hos dere?

Gutt1: Altså faren min var jo kommunist da. Så før krigen var det jo ... jeg visste egentlig ikke hva jeg var. For å si det sånn. Det var ikke så veldig mye sånn at dere er muslimer og dere skal gjøre det og det og det. Men i utgangspunktet så var vi jo det alle sammen. Faren var jo også muslimsk. Fra en muslimsk familie, så foreldra hans var jo sikkert veldig muslimer, men han var jo kommunist som sagt så vi var jo kommunistisk familie. Mens moren min hun var muslimsk. Hun var jo det. Men det var først i krigen eller etter krigen at hun begynte å bemerke de muslimske ... begynte å faste og be og sånne ting.

Gutt1 opplevde at det var en oppblomstring av religiøsitet etter krigen. Det kan virke helt naturlig i en slik situasjon hvor man ønsker klarere å stadfeste en bosnisk identitet, maskert som religiøs tilhørighet. Likevel synes ikke Gutt1 at dette verken var naturlig eller positivt.

Gutt1: Men altså da man kom til Norge, de først årene var veldig sånn, det var noen som så litt rart på deg hvis du spiser svinekjøtt, for da, av en eller annen rar grunn så har alle plutselig blitt så sinnsykt religiøse ikke sant. Etter krigen så er det sånn, vi er muslimer...

Intervjuer: Så du føler at det er noe som kom etter krigen, og etter at de flyttet til Norge på en måte?

Gutt1: Jeg føler at det er det. Jeg føler at nå har vi kommet til Norge så nå skal vi vise at vi er muslimer, nå skal vi liksom plutselig ikke spise svinekjøtt. Nå skal vi be fem ganger om dagen. Nå skal vi gjøre det og det og det. Jeg var veldig lei av det der. Greit nok, jeg respekterer, du får gjøre akkurat hva du vil, men ikke fortell meg hva jeg skal gjøre.

Gutt1 mener det ble et overdrevet fokus på deres muslimske identitet blant bosniere i Norge. Han følte det som en klar motsetning til hva som var tilfellet i Bosnia og at det var helt unaturlig for ham.

At folk blir mer opptatte av sin muslimske identitet i en migrasjonssituasjon, er vanlig. Som Olivier Roy påpeker, må muslimer i Europa ofte redefinere og gjenoppfinne sin egen religiøse identitet (Roy 2006:132, jf. kapittel 2.4.1). Dette står altså til en viss grad i kontrast til hva

informantene følte. De følte ikke dette behovet for å redefinere sin religiøse identitet i Norge, nettopp fordi deres forhold til religion i stor grad tilsvarte det de oppfattet som nordmenns forhold til religion. Derimot var det altså flere som opplevde at den religiøse identiteten ble forsterket og vektlagt i etterkant av krigen.

Situasjonen i Bosnia i dag er ikke så lett for informantene å ha full oversikt over. De fleste er i Bosnia en gang i året og da gjerne om sommeren. Disse besøkene er i stor grad preget av ferietilværelse, samtidig som de også får inntrykk av den allmenne situasjonen. Forestillingen om Bosnia er også knyttet til et retrospektivt perspektiv og hvordan situasjonen var før krigen i Jugoslavia. Jente3 setter sammen forestillingen om hvordan Bosnia var før og hvordan Bosnia er i dag. Begge er tilværelser som hun egentlig har liten oversikt over, men som hun plasserer innenfor sin forståelseshorisont. Dette viser tydelig hvordan informantene alltid forholder seg til sin forståelse refleksivt (jf. kapitel 5.3):

Jente3: Jaja. Ja. Ehh altså sånn som jeg husker det og sånn som jeg har hørt gjennom fortellinger og sånn. Så var det sånn at mennene gikk til moskeen på fredager mens kvinnene var hjemme og tilberedte maten. De spiste sammen og drakk sammen, altså kaffe ... sånne type ting. Så jeg tror at Bosnia var et mer religiøst samfunn enn det det har blitt i dag. Men likevel for å, altså med tanke på krigen og sånt. Så prøver man å dra sånne kulturelle faktorer inn i det bosniske samfunnet i dag. Og følge tradisjonene og disse høytidene og sånn, men kanskje noen har blitt litt mer obs på det på grunn av krigen. For ikke å glemme hvem man er og ...

Jente3 mener at Bosnia i dag er mindre religiøst enn det var før krigen, men at det i den første perioden etter krigen var en oppblomstring av religiøsitet. Hun ser også at det er tegn som kan tyde på at man bevisst trekker inn religiøse elementer i kulturen for å tydeliggjøre sin bosniske identitet. Det er likevel tydelig at den religiøse identiteten ikke preger tilværelsen for informantene i noen særlig grad.

Islams rolle i det bosniske samfunnet er preget av de sekulære verdier som har rådet både under Østerrike-Ungarn sitt styre og under det kommunistiske Jugoslavia. Som Bektovic sier, har de bosniske muslimene levd som sekulære muslimer de seneste 150 årene (jf kapitel 1.2 og 3.2). Jente5 er inne på den særegne bosniske formen for islam:

Intervjuer: Hva tenker du er religionenes posisjon i samfunnet i dag? Synes du det er uproblematisk at folk går med hijab? Eller hva synes du om slike uttrykksmåter både i Bosnia og her?

Jente5: Det er mange i Bosnia som etter krigen har begynt å gå med sjal og hijab, og som sier at de er muslimer. Men det er så mye annet som går under det å være muslim. Vi er vant til at de gamle som er hjemme bruker hijab, men når unge begynner å bruke det, kan det bli problematisk. Vi har aldri hatt den slags tradisjon, vi er ikke Pakistan. Det er det samme som i Norge, som ikke har den religionen og tradisjon med hijab, det kan bli problematisk når man har på seg et slikt religiøst hodeplagg i det offentlige, i skolen eller på jobb.

På den ene siden påpeker Jente5 at religionen fikk et slags oppsving etter krigen, men hun legger likevel vekt på at Bosnia har en egen form for islam hvor man ikke viser religiøse symboler i like stor grad i det offentlige rom. Hun setter således opp et klart skille mellom Bosnia og Pakistan. Dette skillet er ikke nødvendigvis et reelt skille, heller ikke for informantene, men viser til to ulike måter å forholde seg til religion på. Her er det viktig å påpeke hvordan også mine informanter tilskriver de pakistanske en veldig entydig identitet (jf. kapittel 4.4), og som mange muslimske pakistanere i stor grad vil være uenig i.

6.4 Oppsummering

Idealet om religiøs toleranse ser ut til å være veldig viktig for mine informanter. Dette kommer til uttrykk på mange måter, men er spesielt tydelig å se i måten de fremhever de positive aspektene ved en religiøs pluralisme. Det kommer også tydelig til uttrykk i forholdet de har til serbere og kroater. På tross av problemene krigen medførte forsøker de å forholde seg til kroater og serbere som til alle andre mennesker. Det kan være vanskelig i noen situasjoner, men idealet skinner tydelig igjennom hele veien. Det er også tydelig å se hvordan de har en skepsis til den religiøse oppblomstring som man kunne se en tendens til etter krigen på Balkan, og som kan virke ekskluderende overfor andre religioner. I det neste kapitlet skal vi se nærmere på hvordan informantene mener at religion bør tilhøre den personlige sfære.

7. Individualisert religion

Som Pål Repstad påpeker i boken *Religiøst liv i Norge* er den norske religiøsiteten preget av en privatisering av religionen (Repstad 2000:106ff). Går dette overens med bosniske muslimers forhold til religion? Hvordan takler de å leve i et sekularisert samfunn hvor religion er noe personlig? Hvordan lar dette seg kombinere med det muslimske? Dette er alle relevante spørsmål i forhold til bosniske muslimers tilværelse i Norge. I større sammenheng blir spørsmålet: er islam kompatibelt med Vesten? Går det an å koble typiske europeiske religionstrekk med den religiøsiteten man finner i Bosnia? Kan man for eksempel overføre Grace Davie sin forståelse av stedfortredende religion til bosniske muslimers forhold til islam? Kan man se uttrykk for at den religiøsiteten man finner hos nordmenn i Norge, også kan gjenfinnes i bosnieres forhold til islam? Man kan se mange likheter på tvers av de religiøse skillelinjene. Jeg vil sette dette inn i et perspektiv hvor typiske trekk ved europeisk religion og religionsutøvelse vil stå sentralt. Dette vil jeg forsøke å knytte sammen med identitetsteorier og flerkulturell identitet blant mine informanter.

I store deler av Europa har religionen i større eller mindre grad blitt henvist til den private sfære. Dette finner man også tydelige trekk på i bosnieres forhold til religion. Som vi har sett anser Fikret Karcic religion som noe privat som må holdes adskilt fra staten. Karcic er ikke enestående i sitt syn på forholdet mellom religion og stat i den muslimske verden. I det følgende vil jeg vise hvordan hans syn på mange måter tangerer mine informanternes måter å forholde seg til disse spørsmålene. De ser ikke på religion som et offentlig anliggende. Religion og religiøsitet blir sett på som noe personlig, knyttet til den private sfære. Islam er ikke spesielt tydelig tilstede i det enkelte individs liv, og i de tilfellene hvor den kommer til uttrykk er den ofte nært knyttet til bosnisk kultur og tradisjon. For mine informanter kommer dette tydelig til uttrykk når de snakker om sitt forhold til religion, Jente2 sier det slik:

Jente2: Da ser jeg det som en personlig greie, og det er noe jeg anbefaler.

Intervjuer: Er det noe du har med deg fra Bosnia?

Jente2: Religionen er sikkert noe mer personlig der siden det er så mye forskjellig. Tenker jeg vi er kanskje litt oppdratt til at det skal være din greie (altså personlig). Ingen andre har noe med hva du tror på. Og vi ser helt like ut enten du er kristen, muslim eller gudene veit. Så det er ... Akkurat i gamle Jugoslavia så funker det bra. Når det er så store forskjeller.

Vi ser her hvordan hun poengterer at religionen er noe personlig og tilhører den private sfære og ikke er en del av den offentlige arena. Det er også tydelig hvordan hun knytter det til tiden før krigen og den jugoslaviske føderasjonen. Den jugoslaviske konteksten er viktig for å forstå informantene. Idealet om at islam var et personlig anliggende var ettertrykkelig indoktrinert. Jente2 er ikke alene om å poengtere religionens private karakter. Jente3 sier noe av det samme.

Jente3: (...) Men når det gjelder spørsmålet ditt om religion i samfunnet så synes jeg det er veldig vanskelig å gi et klart svar på det. For jeg er for at man skal respektere at; ok de som ønsker å være religiøse kan være det og de som ikke ønsker det skal få muligheten å velge sin egen vei og sånne type ting.

Jente3 fokuserer på at det skal være opp til hver enkelt å velge sitt religiøse engasjement. For henne er religioner et personlig tema som dreier seg om det enkelte menneskets valg og det indre personlige forholdet den enkelte har til religionen.

Teorier om religionens posisjon i Norge og Europa dreier seg nettopp om denne privatiseringen og individualiseringen som har foregått i forhold til religionen. Selv om Europa har gjennomgått en sekularisering er det ikke nødvendigvis snakk om at religionen forsvinner, men at dets gyldighetsområde snevres inn. Religion har gått fra å være et overgripende, sammenbindende system som omslutter hele samfunnet, til å først og fremst å ha gyldighet innenfor den private sfæren (Repstad 2000:102). Denne privatiseringen finner man eksempler på i hvordan lovverket utvikler seg, og i studier av religiøse henvisninger i offentligheten. Religionen mister i denne prosessen mye av sin sosiale betydning. Religionen kan fortsatt ha en betydning for enkeltmennesker, men den får et snevrere nedsalgsfelt enn tidligere, ”både som referanseramme for livs- og verdensanskuelse og som regulator av livsstil og moral” (Repstad 2000:102).

Jente5 legger også vekt på de indre aspektene ved religionen. Det hjelper ikke å følge de ytre kravene når man ikke følger religionens indre og viktige budskap. Som vi har sett har Jente5 vært inne på hvordan det bosniske samfunnet har forandret seg litt etter kommunismens fall. Det har til en viss grad skjedd en oppblomstring av religion i det offentlige rom, noe hun anser som noe problematisk. Flere bruker religiøse symboler, som *hijab*, offentlig. Hun uttrykker derimot en skepsis til hvordan folk ser ut til å ikle seg en slags påtatt muslimsk identitet, uten å ha et indre forhold til islam. Det er ikke det ytre som gjør en til en god

muslim. For henne er det viktig at man ikke forsøker å fremstå som mer religiøs enn man egentlig er; "[...] samtidig så er du pålagt å ha på deg hijab hvis du er muslim. Men hvis du vet at du ikke klarer å være gjennomført, så gjør som best du kan og ikke lat som du er mer enn det du er." Dette er etter min mening et uttrykk for den skepsisen som går igjen hos de fleste av mine informanter til å utvise for stor religiøsitet i det offentlige rom. Det er også et uttrykk for hvordan hun vektlegger de indre og personlige aspektene ved religionen. Jeg synes også det viser en aksept for et mangfold av religiøsitet. Men det viser også hvordan de mer sekulære bosniske muslimer er under press fra mer konservative grupperinger i Bosnia. For eksempel trekker Jente7 frem hvordan *wahabittiske* grupperinger tilbyr penger til personer som begynner å bruke *hijab* i Bosnia. Ifølge henne var det også snakk om ganske store summer, uten at dette gjorde at veldig mange begynte å bruke det likevel. Dette viser hvordan motstanden mot det å utvise for mye religiøsitet er sterkt rotfestet blant bosnierne. Mine informanter poengterer til stadighet at det må være opp til hver enkelt å velge sin religion og sitt religiøse uttrykk. Dette stemmer godt overens med det Bougarel beskriver som Karcic' forståelse av problematikken. Det religiøse må være fritt for politisk styring og det må være frihet i valg av ens religiøse engasjement.

7.1 Forhold til andre muslimer

Forholdet informantene har til andre muslimer og hvordan de blir sett på av andre muslimske grupper, kan vise hvordan de bosniske muslimene som gruppe skiller seg fra muslimer med annen etnisk bakgrunn her i Norge. Det er viktig å forstå at dette er måten mine informanter ser på seg selv, og hvordan de mener andre muslimer ser på dem. Hvordan man forholder seg til andre grupperinger, handler mye om hvordan man forstår sin egen religiøse identitet og hvordan man ser på andre muslimers forhold til religion. Slik sett må man forstå dette i forhold til selvidentifikasjon og tilskrevet identitet (jf. kapittel 4.4). Denne dobbeltheten går begge veier, altså på den ene side hvordan bosniere forstår egen identitet i forhold til religion og hvordan de forstår andre muslimer. Det går også på hvordan andre muslimer forstår bosniere og deres forhold til islam, i forhold til forståelsen av egen religiøs identitet. Det er altså slik at de bosniske muslimene tilskriver andre muslimer en identitet, samtidig som de får tilskrevet en identitet både av andre muslimer og av nordmenn. Dette kan være med på å tydeliggjøre det jeg mener konstituerer bosniske muslimer som en unik gruppe. Jente3 skiller klart mellom bosnisk og pakistansk form for islam.

Intervjuer: Men du føler deg ikke som muslim egentlig?

Jente3: Nei. Ikke i det hele tatt, altså jeg muslim på ... eller det er veldig vanskelig å si. Fordi det å være muslim i Bosnia og det å være muslim i Pakistan er to helt forskjellige ting. Kanskje det at vi er en moderne utgave av muslimer. Og i dag i Bosnia så er det jo noen ungdommer som går i moské og sånt. Når det er tid for det, men resten av året så er de ute på byen og drikker og røyker og gjør ting som de egentlig ikke har lov til ifølge Koranen.

Jente3 legger vekt på at den formen for islam som man har i Bosnia er annerledes enn i for eksempel Pakistan. Bosniske muslimer er det hun kaller mer moderne enn det hun anser pakistanske muslimer å være. Her ser vi tydelig at det er en europeisk forståelse av hvordan man forholder seg til religion i den forstand at religionen er blitt stadig mer personlig og stadig mindre en del av et offentlig anliggende (jf kapittel 2.2.1). Likevel utviser hun en viss ambivalens til sitt eget forhold til islam. Denne ambivalensen kan skyldes den rådende forståelsen av at man må være praktiserende for å kunne kalle seg muslim. Det er også dette skillet hun belyser ved å skille mellom en pakistansk form for islam og en bosnisk form for islam, hvor den pakistanske formen representerer den praktiserende og den bosniske formen representerer den ikke-praktiserende. Dette blir nærmest som en idealtypisk inndeling, som mer må forstås som forestillinger hun, og flere av mine informanter besitter, enn som representasjon av virkeligheten. Informantene mine bruker ofte pakistansk islam som en motsetning til bosnisk islam. Dette bildet er preget av en form for islam som er veldig rigid og lite moderne. De påpeker også at denne formen for islam virker veldig fokusert på religionens ytre aspekter, noe som av flere av informantene ikke blir sett på som det viktige ved religionen. Denne formen for pakistansk islam må forstås som en konstruksjon fra mine informantere side for å få fram hvordan de forstår den bosniske formen for islam. Den peker likevel på et skille mellom en måte å forholde seg til islam på som gjenspeiler skillet mellom en individualisert og sekularisert og en mer offentlig og overgripende form for religionsforståelse.

Gutt1 er veldig lite opptatt av religion. Han bryr seg også i liten grad om hva slags tro andre måtte ha. Han påpeker også at andre muslimer ofte reagerer positivt på at han er muslim. I slike situasjoner sier han at han vektlegger sin muslimske identitet mye mer enn hva som faktisk er tilfellet for han.

Gutt1: Ja, altså når man tenker på... de er jo veldig ekstreme noen av de folkene der ikke sant. Jeg vet ikke jeg, tror ikke helt noen av oss egentlig synes at det er helt ålreit. (...) For vi hadde en kar – kurdisk, eller jeg husker ikke helt hvor

han var fra. Som jobbet på kjøkkenet og lagde pizza med skinke, men spiste aldri noen ting, men bestemora hans ville ikke hilse på han fordi han hadde kontakt med skinka. Ikke sant.

Flere ganger under intervjuet er Gutt1 opptatt av forskjellen mellom bosniske muslimer og muslimer fra Pakistan. Forskjellene han beskriver ligger på to forskjellige plan. For det første er han opptatt av hvor religiøse folk er. For det andre, og ennå viktigere i denne sammenheng, så beskriver han to forskjellige måter å forholde seg til religion på. På den ene siden beskriver han et islam som er overgripende og gjelder på alle områder i livet. På den andre siden beskriver han et islam som er individuelt og personlig. Dette knytter han sammen med en bosnisk form for islam. Gutt1 tillegger altså den bosniske måten å være muslim på, klare individualistiske trekk. Det er også tydelig å se hos flere av informantene hvordan de religiøse dogmene og forskriftene bare flyktig blir ansett som avgjørende i hverdagslivet.

For Jente6 er det ikke det personlige religiøse engasjementet som er problematisk med religionens rolle i samfunnet.

Jente6: Jeg synes det skal være greit å få være en religiøs person i samfunnet, og få vise at man er en religiøs person i samfunnet. Jeg synes det skal være greit å kunne gå med et kors. Så lenge man ikke gjør det for å provosere. Såfremt man ikke kommer med et sånt kors (stort kors) inn på en bosnisk fest hvor det bare er bosniske muslimer, for da blir vi igjen litt sånn. Vi er muslimer. Men så fremt det ikke er i sånne tilfeller så synes jeg det er helt greit at alle skal få gå med måne, stjerne, kors eller hva de tror på. Hvorfor ikke? Alle religioner skal jo være fredelig i bunnen. Det politiske aspektet som har blitt hivd inn etter hvert som gjør at det har blitt litt vanskelig.

Jente6 påpeker det problematiske med en politisering av religionen. For henne er religionen et individuelt valg som hvert enkelt individ må ta stilling til på egenhånd. Ens religiøse engasjement må være noe man bestemmer på egenhånd. Koblingen mellom islam og det politiske er for Jente6 veldig problematisk. Dette stemmer godt overens med vurderinger man kan se hos både Karcic og Karic. Deres europeiske og jugoslaviske bakgrunn skinner tydelig igjennom i deres arbeider. For det første er religion et personlig anliggende, og for det andre må man være veldig forsiktig med å blande religion og politikk. Det er to adskilte områder, og dette kommer også tydelig til uttrykk i Jente6 sitt forhold til religion.

7.2 Forholdet til Gud

Flere av informantene er inne på forholdet til Gud. Ofte er det i forbindelse med situasjoner hvor Gud og religion plutselig har blitt relevant i personens liv på grunn av ytre omstendigheter.

Jente4: Ja ikke sant. Spesielt vi unge vi er ikke så opptatt av religion. Jeg tenker på Gud før eksamen. Og så fikk min far kreft nå i helgen da. De oppdaget det og så ble han operert i Sarajevo på onsdag. Men i dag er han mye, mye bedre. Da satt jeg hjemme og gråt, da tenkte jeg mer på Gud.

Hun fortsetter videre;

Jente4: I sånne situasjoner så husker man Gud.

Intervjuer: Da tenker man mer på det ja.

Jente4: Mer på det ja. Man tror jo at det bare er han som kan hjelpe deg.

Det er tydelig at personlige erfaringer preger forholdet til religion. Dette er et typisk trekk ved dagens sekulariserte samfunn, hvor religionens betydning særlig blir aktualisert i krisesituasjoner. I det daglige livet har ikke religionen noen vesentlig rolle for enkeltmennesket, men i slike krisesituasjoner får plutselig det religiøse en annen og viktigere rolle (jf. Furseth og Repstad 2003:193). Jente3 er inne på det samme:

Jente3: Jeg tenker ikke sånn veldig mye over Gud, eller at det finnes en gud, eller sånne type ting unntatt når jeg er i vanskelige situasjoner, eller når jeg trenger noen til å hjelpe meg og få meg ut av denne situasjonen og så videre

Jente3 spinner litt videre på dette og føler at religionen kanskje burde ha en mer sentral rolle i hennes liv, også når situasjonen ikke er problematisk. Men hun beskriver vanskeligheten med dette i det norske samfunnet, og med en familie som er svært lite religiøs. Man ser her at både den norske konteksten og den bosniske konteksten, med familie og venner, setter rammen for ens forhold til religion. Det er tydelig hvordan disse er preget av sine erfaringer med vanskelig situasjoner i livet hvor religion med ett får mening igjen.

Jente5 ser religion som et personlig anliggende, men hun ser også familien som premissgiver for hvilken tro man har med seg:

Jente5: ... men jeg tror det kommer veldig an på hva man har med seg hjemmefra. Ikke sånn fra Bosnia, men fra huset eller familien. For hvis man har vokst opp med det, så har man kanskje et helt annet forhold til hele religionen, enn hvis man har begynt å praktisere det for et par år siden.

Intervjuer: Men er det sånn at du føler at bosniere generelt mener religion er en personlig greie?

Jente5: Ja, det tror jeg. Prater nok ikke så offentlig om det som mange andre, men det finnes jo selvsagt ulike typer muslimer.

Jente5 påpeker at familiens forhold til religionen er avgjørende for hvilket forhold man selv har til islam. Hun mener at religionen tilhører den private sfære og at dette er normen i Bosnia. Dette illustrerer godt mine informanternes forståelse av religionens rolle i deres tilværelse.

7.3 Stedfortredende religion

”Stedfortredende religion”³⁶ blir av Grace Davie sett som et av kjennemerkene for europeisk religionsutøvelse. Som vi har sett bruker Davie begrepet for å vise hvordan for eksempel nordmenn forholder seg til religion. I denne forbindelse vil jeg legge vekt på to ulike aspekter som jeg mener ligger i begrepet. For det første handler stedfortredende religion om tilstedeværelsen av religiøse institusjoner uten at de griper for mye inn i enkeltindividers liv. I norsk kontekst vil det si at nordmenn bare i liten grad går i kirken, men de ønsker likevel å ha en kirke å vende seg mot ved spesielle anledninger. Det andre aspektet ved stedfortredende religion som jeg mener er relevant i denne sammenheng er at noen tror på vegne av deg. Det vil si at det er noen som opprettholder troen, og tror på vegne av deg, mens man selv ikke trenger å forholde seg like strengt til religionen. Selv om ikke mine informanter bruker begrepet, og heller ikke har et uttrykt forhold til disse to aspektene ved en stedfortredende religionsutøvelse innenfor islam, vil jeg likevel argumentere for at det er et begrep som kan være relevant også for forståelsen av de bosniske muslimene jeg har snakket med.

Det er to grunner til det. Den første grunnen har med skillet mellom ikke-praktiserende og praktiserende muslimer å gjøre. Mine informanter er mer eller mindre det vi kan kalle ikke-praktiserende muslimer. De forholder seg i minimal grad til de religiøse pliktene og har et lite aktivt forhold til islam generelt. For informantene mine er den religiøse identiteten en del av

³⁶ Davies opprinnelige begrep: Vicarious religion

dem, selv om de ikke er religiøst aktive i den institusjonelle religionen. Ved å ta inn over seg islam som del av deres identitet, uten at de er praktiserende muslimer selv, vil de likevel ha et forhold til islam. Dette er for dem nært knyttet sammen med bosnisk kultur og tradisjoner. Måten de knytter det de selv anser som gode og positive verdier og normer sammen med islam og den bosniske kulturen, viser på den ene siden annerledesheten overfor andre muslimer, og på den andre siden hvordan de er preget av vestlige europeiske verdier.

Derfor er det viktig at de kan fortsette å være ikke-praktiserende muslimer. Det avgjørende for mine informanter er at religionen tilhører den private sfære. Det er etter min mening et av premissene for at man kan snakke om en stedfortredende religion. Man må kunne forholde seg til religion som et personlig anliggende hvor ikke folk skal komme og fortelle deg hvordan du skal leve livet ditt. Denne enigheten og felles aksepten mellom de religiøst aktive og de som ikke er religiøst aktive, er avgjørende for at man kan snakke om en form for stedfortredende religion. Det må altså være en samforståelse mellom den ikke-praktiserende bosnier og bosnisk islam, nærmere bestemt en forståelse av at man ikke må være praktiserende for å kunne være muslim. Som jeg har vært inne på, må det være en aksept for et improvisert islam (jf. Leirvik 2006:26). Dette som i mange muslimske miljøer virker uoverkommelig, virker ikke uoverkommelig for mine informanter. De er forsonet med at de ikke nødvendigvis blir dårlige mennesker selv om de ikke praktiserer islam aktivt. Måten informantene forholder seg til Gud og hvordan de oppfatter møtet med de religiøse lederne eller imamene viser også dette. Religionen eksisterer således som et aspekt i deres liv, men ikke som det avgjørende aspektet alene. Dette viser seg også gjennom det at religionen blir viktig i krisesituasjoner, som de kan vende seg mot i vanskelige situasjoner.

Derfor blir også Hervieu-Légers tanke om ”tilhørighet uten tro” en like treffende beskrivelse for mine informanter som Davies’ ”tro uten tilhørighet” (jf. kapitel 2.2.1 og 2.2.2). For det er tydelig at informantene mine føler en tilhørighet til den bosniske kulturen og derigjennom også bosnisk islam, uten at de nødvendigvis aktivt må delta i de religiøse tilstelningene. Den troen de eventuelt har er klart personlig og eklektisk. Med dette mener jeg at de velger hva de legger vekt på i islam, og samtidig henvender de seg til troen når de trenger den.

Den andre grunnen til at jeg anser at informantene har et stedfortredende forhold til religionsutøvelse, er kvinnens posisjon i islam, som ivaretaker av kulturen og tradisjonen. Dette kommer også til uttrykk hos mine informanter. I de tilfeller hvor det er noen i familien

som har et nærere forhold til islam så er det i alle tilfeller moren. Som vi skal se i kapittel 8.3, er det ofte mor som holder oversikt over de religiøse høytidene. Vi kan således til en viss grad snakke om at mor fyller rollen som den religiøst stedfortredende i disse tilfellene.

7.4 Oppsummering

Hvis man skal bruke inndelingen til Bektovic i ulike muslimske idealtyper, så vil mange av informantene mine høre inn under både kategorien ”kulturell muslim” og kategorien ”tradisjonell muslim”. Safet Bektovic hevder i sin kategorisering at innvandrede muslimer ofte beveger fra å være tradisjonelle muslimer over i en av de andre kategoriene han setter opp. Dette er ikke helt tilfellet for mine informanter(jf. kapittel 4.5). De er etter mitt syn allerede kulturmuslimer når de kommer, men med klare bånd til den bosniske tradisjonen. Nettopp dette er svært interessant. På den ene siden har de en religiøs identitet hvor religionen er noe tradisjonsbundet, mens de på den andre siden vil kunne klassifiseres som det Bektovic betegner som kulturelle muslimer, hvor den religiøse identiteten er mindre markert. Samtidig vil den formen for islam de har med seg i stor grad være preget av moderne trekk som man også finner i resten av det ”kristne” Europa. Religionen er langt på vei henvist til den private sfære, hvor den bare bruddvis har betydning for individet. Informantene henter frem det de finner viktig og interessant ved religionen. De følger ikke ortodoksiens dogmer og forordninger, og knytter ofte religionen tett sammen med den bosniske kulturen. På denne måten ønsker de å skille seg fra andre, og etter deres mening mer konservative, muslimer. Dette viser seg gjennom en religiøs forståelse som i langt større grad minner om det man finner i Norge og resten av de kristne delene av Europa. Det er påfallende å se hvordan mine informanter forholder seg til religion på en måte som minner om hvordan nordmenn flest forholder seg til religion på.

Så er spørsmålet om dette skyldes den norske konteksten de befinner seg i eller den bosniske konteksten de kommer fra. Det er klart at den norske konteksten er viktig, men på den andre side viser de stadig til bosniske (jugoslaviske) forhold og knytter religionen til bosnisk kultur. Den stadige poengteringen av det personlige og individuelle ved religionen gjør at jeg mener at den bosniske bakgrunnen deres også oppfattes som avgjørende for deres forhold til religion og islam.

Gjennom dette kapitlet har vi sett hvordan mine informanter forholder seg til religion som et personlig anliggende. Nå skal vi gå litt videre og se nærmere på forholdet informantene har på religion og islam.

8. Forholdet til religion og til islam

Islam kommer til uttrykk i forskjellige fremtoninger. Det er som Karic sier; islam er én, men muslimske samfunn er preget av et mangfold av kulturer. Jeg skal i det følgende fokusere på hvordan mine informanter representerer en bosnisk måte å forholde seg til islam på.

8.1 Religionens plass i folks liv

Det som kjennetegner den religiøse pluralismen i Norge er at den ikke preger det offentlige liv i veldig stor grad. Riktignok kimer kirkeklokkene hver søndag, og før fredagsbønnen i *World Islamic Mission* moskeen kan man i Åkerbergveien høre bønneropene fra *minareten*³⁷. På samme måte som nordmenn har et ubevisst forhold til kristendommen, er forholdet mine informanter har til islam lite bevisst. Pierre Bourdieu introduserte begrepet *habitus* for å forklare hvordan mennesker forholder seg til virkeligheten ut fra sin egen forståelse av den (jf. kapittel 4.1). Denne forståelsen er som sagt preget av ens omgivelser og føles helt naturlig og uproblematisk for individet. Dette bli viktig når man ser på bosnieres forhold til religion i relasjon til hvordan nordmenn forholder seg til religion. Noe jeg vil komme tilbake til underveis i dette kapitlet.

For informantene mine er forholdet til religion og hvilken plass religion har i samfunnet noe de er spesielt opptatt av. Det er visse trekk som går igjen i denne forståelsen. Mange av informantene trekker paralleller til det norske samfunnet både når de skal beskrive situasjonen i Bosnia og når de skal beskrive religionens rolle i samfunnet. Gutt2 sier dette om definisjon av religion og religionens rolle i samfunnet:

Gutt2: Ja. Definisjonen av religion. Det er veldig vanskelig. Jeg synes. Jeg liker å bruke nordmenn som eksempel. Ingen nordmenn bruker å si at dem er kristne. Men de feirer jo jul, så sier jeg ok. Ja men hvorfor feirer du jul? Ja, men det er tradisjon. Ja vel. Ok. Ja, men da sier jeg og at jeg er tradisjonsmuslim. Men det er ikke det bilde vi har av muslimer ikke sant. Og det er sånn at ja ... og i Norge og så er det litt sånn at de som ... ja hvis nordmenn ikke drikker hvis dem ikke ... da tenker man med en gang kristen. Du gjør jo det. Ikke sant. Og da er det litt sånn.

³⁷ Minaret er ofte et høyreist tårn på moskeen hvor bønnekallet blir ropt ut.

Senere beskriver han seg som humanistmuslim, eller en som knytter islam opp mot humanistiske verdier. Vi ser altså en form for religionsforståelse som knytter religionen til en livsholdning hvor religionen harmoniseres med humanistiske verdier. Samtidig knytter han religionen til tradisjonene, men det er tydelig at han opererer relativt løsrevet fra de religiøse doktrinene. Dette utsagnet viser også hvordan han oppfatter nordmenn og deres forhold til religion. Det er tydelig at Gutt2 er av den oppfatning at nordmenn som ikke drikker har et spesielt nært forhold til religion og kristendommen og at han knytter avholdenhet sammen med religiøs tilknytning. En slik kobling vil av mange oppfattes som normal i Norge, hvor kristne avholdskulturer har stått sterkt. For Gutt2 representerer dette ikke nordmenn eller bosniere flests forhold til alkohol. Samtidig sammenlikner han det å være bosnisk muslim med det å være tradisjonell norsk kristen.

En av de andre informantene (Jente6) beskriver likeledes en viss skepsis til personer som utviser for sterk religiøsitet.

Jente6: hun har jo gått med tanker om å begynne å gå med skaut og sånne ting, og vi har reagert med helt forskrekkelse og bare nei nei. Da kan du ikke være venn med oss lenger da. For jeg føler at det er riktig... Hun legger det på oss hele tiden for at vi ikke ber fem ganger om dagen og sånne ting da. Og vi har en kjæreste som drikker alkohol og sånne ting da. Hun prøver å gi oss skyldfølelse på grunn av det og sånne ting da. Og hvis hun skulle gått med skaut så hadde det blitt en evig påminnelse om alt en sjøl kanskje gjør gærnt, men som ikke er så gærnt likevel. Altså, jenter i Bosnia de drikker alkohol de også. Det er ikke noen forskjell der. Og sånn har det vært før og da. Jeg har en tante som er oppe i 40 års alderen som har drukket alkohol når de var yngre så når de møter henne så synes de det er helt latterlig hvordan hun forholder seg til religion og sånn. De synes det er litt skremmende, nettopp på grunn av at hun har de tankene rundt det som hun har da. Så hun blir oppfattet av de andre vennene våre som litt ”creepy” når det gjelder religion. Veldig søt jente ellers.

Hos Jente6 får religionen en lite fremtredende rolle i samfunnet. Religionen tilhører den private sfære. For henne er det greit at folk er religiøse, bare det ikke blir altomfattende. Det er også tydelig hvordan hun knytter dette til det bosniske samfunnet.

Dette ser ut til å være noe av gjennomgangsmelodien blant informantene. Mange beskriver det de oppfatter som den norske måte å være kristen på som å være ganske lik deres bosniske måte å være muslim. Alle har et forhold til islam som religion. Hvor sterkt dette forholdet er, varierer fra informant til informant, men det er noen fellestrekk som går igjen. Mange følte seg også usikre på om de egnet seg som informanter ettersom de mente at de ikke var

religiøse nok. Eller som Gutt1 sier: "... det er ikke sikkert at jeg kommer til å være til så stor hjelp. Jeg er ikke akkurat den typiske muslimen liksom."

Det interessante er ikke å si noe om hvor ofte de er i moskeen eller hvor ofte de ber, men å se på hvordan religion omtales som en del av deres identitet. Som Jente1 sier: "Jeg er muslim. Jeg vet ikke helt hva jeg skal si om jeg praktiserer. Er det det du tenker på?" Skillet mellom praktiserende og ikke-praktiserende muslim ser ikke ut til å bekymre informantene. Som Safet Bektovic påpeker, vil det være vanskelig å gi et fyllestgjørende bilde av islam i det danske eller norske samfunnet hvis man ikke også kan snakke om ikke-praktiserende muslimer (Bektovic 2003:166).

Den religiøse aktiviteten var ikke spesielt fremtredende blant mine informanter. Et påfallende trekk var likevel det manglende forholdet til de religiøse høytidene. Jente1 har ikke en klar forestilling om når ramadan og den påfølgende *bajram*-feiringen er.

Jente1: Det er *bajram*. Som man sier på bosnisk. Det er liksom forskjellig fra år til år. Det er litt vanskelig å vite. Mamma ringer en uke før og ... "Nå er det *bajram*." Og da kommer jeg hjem.

Intervjuer: Så du er ikke alltid helt oppdatert?

Jente1: Nei. Det er liksom som sånn at du har *bajram*, og så har du 2 måneder etter ... for *bajram* er når du driver og faster en måned. Og så er det en annen som kommer 2 mnd etter hvor vi slakter kjøtt.

Dette var ikke et uvanlig fenomen. Flere av informantene kom med lignende utsagn. De fleste knyttet det til tilværelsen i Norge, og mente at det var lettere å holde oversikt over det i Bosnia. Jente2 har alltid problemer med å vite når ramadan er. Ofte er det mødrene som har oversikt. "Det er sånn når jeg snakker med mora mi da så sier hun det er *bajram* om en uke." Det er slående hvordan det er mødrene som holder oversikt over det religiøse. Som vi skal se i kapittel 8.3, er det ofte mødrene som har det næreste forholdet til islam.

Skal man gjøre noe mer ut av religionen, må det være en indre motivasjon som ligger til grunn, og ikke et ytre press. Akkurat dette er det flere som poengterer. Religiøsitet kan ikke være et resultat av et ytre press, men handler om indre og personlige valg. Det må være et resultat av en inderlighet. Jente5 sier det slik:

Jente5: (...) det er mange (muslimer) som ikke er gjennomførte. Skal du praktisere en religion, så hold deg til de fleste deler av den. Jeg blir provosert av dem som går og sier at de er muslimer, går i moskeen og kler seg i hijab, men ikke følger de indre og de viktige tingene.

Intervjuer: Ja, så du mener at det ikke nødvendigvis er det ytre som gjør deg til muslim, at du har den hijaben på?

Jente5: Ja, men samtidig så er du pålagt å ha på deg hijab hvis du er muslim. Men hvis du vet at du ikke klarer å være gjennomført, så gjør som best du kan og ikke lat som du er mer enn det du er.

Ofte knytter informantene religionen opp til bosniske kultur. Det virker som det er tette bånd mellom dette og hvordan de forstår religionens posisjon i samfunnet og den bosniske kulturen. Forholdet til religion er for mange av informantene knyttet til familien. Jente3 knytter feiringen av de religiøse høytidene sammen med familiære sammenkomster.

Intervjuer: Feirer dere noen religiøse høytider hjemme?

Jente3: Nei. Vi gjør ikke det altså. Det har hendt av og til at mamma, under ramadan eller bajram, altså id da, har lagd spesiell middag og invitert familien sin eller familien til faren, men vi er ikke så mange her. Og så bor man kanskje litt sånn spredt og det er vanskelig å få samlet alle, så med årene så har det egentlig bare blitt mindre og mindre markeringer.

Senere snakker vi om moren til kjæresten hennes og da kommer hun igjen inn på forholdet mellom religion og kultur. "... Så hun passer på å bevare og pleie den bosniske kulturen og religionen og sånt." Dette er sagt i sammenheng med at hun (svigermor) har mistet broren sin under krigen og har et anstrengt forhold til serbere. Det interessante er likevel å se hvordan hun kobler religion og bosnisk kultur. Som om de er to sider av samme sak.

Jente7 beskriver også hvordan religiøsiteten er et personlig valg som ikke kan komme etter ytre påtrykk. "... [H]an (broren hennes) er veldig religiøs. Han er i moskeen hver fredag, og ber fem ganger om dagen, og ja. Men kona hans gjør ikke det." Broren hennes er altså mye mer religiøs enn sin kone. Dette på tross av at hun er fra Bosnia og han har bodd i Norge siden krigen. Likevel er det ikke problematisk at hun er mindre religiøs. Han går i moskeen, og ikke hun.

8.2 Forhold til alkohol og svinekjøtt

Muslimers forhold til alkohol og svinekjøtt er to av elementene som definerer dem som muslimer i nordmenns øyne. Bosnieres forhold til disse ”forbudte fruktene” er spesielt interessant i denne sammenheng. Alkohol er ofte en markør som skiller nordmenn flest fra muslimer. Sidsel Østberg beskriver hvordan det ofte oppstår et skille mellom norske ungdom og norskpakistansk ungdom i ungdomsårene. Hovedgrunnen til dette, påpeker Østberg, er at de norske ungdommene begynner å drikke (Østberg 2003:111). Dette skillet eksisterer ikke i samme grad mellom bosniske muslimer og nordmenn. For mine informanter oppfattes dette som like naturlig som det er for nordmenn å drikke øl. Det var det bare én som ikke drakk øl eller alkohol, men det var ifølge henne selv ikke av religiøse grunner, men fordi hun ikke likte det. For de fleste var det et større problem knyttet til det å spise svinekjøtt enn til det å drikke alkohol. For meg virker det unaturlig at det er verre å spise svinekjøtt enn å drikke alkohol. Ofte har også informantene vanskelig med å svare på akkurat det, men Jente6 gjør et forsøk:

Jente6: Ja, vi oppfatter det generelt som en større synd å spise gris. Vi trøster oss med det liksom. Dere mener det er verre. [...] Vi prøver å tenke litt sånn at... De sier jo at araberne, eller muslimene har funnet opp alkohol da. Så hvis de fant det opp så må det være lov.

Her ser man igjen hvordan religion blir knyttet til bosnisk kultur. Det er tydeligvis en større aksept for å drikke alkohol enn det er til det å spise svinekjøtt i den bosniske kulturen. Alternativt kan man relatere det informantene sier til den privatiseringen som man finner innenfor religionen i dag. Som Repstad beskriver når han snakker om religiøsitet i Norge, blir en slik privatisert religion i mindre grad styrt av religiøs ortodoksi (Repstad 2000:106). Samtidig sier mine informantere noe om forholdet mellom religion og kultur. De religiøse normene er også kulturelt betinget. Selv om man i dag ofte påpeker at det blant europeiske muslimer er en tendens til å gå vekk fra en form for tradisjonell og kulturbetinget islam, og over til en global form for islam (Ramadan 2004:216, jf. kapittel 2.4.1), ser ikke dette i samme grad ut til å være tilfelle for de bosniske muslimene. Som nevnt tidligere knytter de bosniske muslimene det religiøse i stor grad sammen med kulturelle tradisjoner.

Forholdet mine informanter har til øl og alkohol er interessant. Jeg mener dette er noe av det som kjennetegner de bosniske muslimenes forhold til islam. Spesielt blir dette tydelig i den norske konteksten. Mens mange andre muslimer opplever at alkohol står som en hindring og et skille mellom nordmenn og dem, er det stikk motsatte tilfellet for de bosniske muslimene.

Det avslappede forholdet til alkohol styrker likheten mellom nordmenn og bosniere og hvordan de forholder seg til religion. Det var likevel spesielt en jente som påpekte at det å kalle seg selv muslim når man ikke fulgte de reglene som man har innenfor islam, er problematisk:

Intervjuer: Det å leve med to kulturer. Føler du noen ganger på det? Hvis du møter andre muslimer, hvordan forholder du deg til det da?

Jente3: Altså hvis jeg møter andre muslimer. Jeg har jo blitt kjent med en del gjennom universitetstiden så har jeg blitt kjent med en del pakistanske og sånt. Og de går jo med slør. Så man føler seg jo annerledes. Og muslimer som ikke drikker og sånt. Så jeg synes det blir litt feil å si at man er muslim hvis man ikke følger alle disse reglene og sånt. Og det er så mange bosniske jenter og gutter som drikker og gjør andre gjerninger som man ikke skal og så kaller seg muslimer.

Samtidig snakker hun andre steder i intervjuet om seg selv som muslim og at hun i perioder har bedt til Gud. På en side kan man altså se en viss ambivalens i hvordan en del av informantene forholder seg til det å være muslim, samtidig som de på den andre siden drikker alkohol. Noen ser fortsatt ut til å føle på det skillet som vanligvis gjøres mellom praktiserende og ikke-praktiserende, et skille som jeg, liksom Bektovic, mener er problematisk å opprettholde. Møte med andre muslimer er med på å prege deres forståelse av egen religiøsitet. Møtet med andre muslimer kan virke mer fremmed enn møtet med nordmenn når det kommer til forholdet til religionen. Forholdet til alkohol står som et eksempel på dette.

Som nevnt, hadde alle informantene mine et avslappet forhold til alkohol. Det ble snarere trukket frem som noe som typisk for dem, eller noe som skilte dem fra andre muslimer. Dette viser det problematiske i å skille mellom praktiserende og ikke-praktiserende muslimer som Bektovic er inne på. Med dette mener jeg at de bosniske muslimene må forstås som ikke-praktiserende muslimer som har religion som en liten del av sin identitet og selvforståelse. Religionen er ikke determinerende for hvordan de lever. Likevel har de et forhold til islam som en del av livet, noe som kan komme klarere tilsyne i spesielle faser av livet. Det kan se ut som bosniske muslimer kombinerer de vestlige verdier med muslimske verdier helt uproblematisk. Det avslappede forholdet til religion kan enten sees som en del av kulturen, eller også som et uttrykk for privatiseringen av islam.

At de fleste av informantene ikke spiser svinekjøtt, kan sees som et uttrykk for hvordan islam er kulturelt betinget. Vi kan i denne sammenheng snakke om en kroppsliggjøring av

religionen. Det religiøse blir en del av ens *habitus* og bevissthetsnivået rundt hva som er, religiøst betinget og hva som er kulturelt betinget er nærmest fraværende. Mens det å drikke alkohol har vært en del av den bosniske kulturen, har det å spise svinekjøtt aldri vært det i samme grad. Denne motsetningen synes hos informantene mine ikke å være helt avklart. Men det ser ut til å være en tendens at de hele tiden knytter islam og den bosniske kulturen nært sammen. Dette gjør at det er de kulturelle betingelsene som bestemmer hva som er lov og ikke lov. Det er også interessant å se på den positive holdningen de har til det de oppfatter som den særegne bosniske formen for islam (jf hva de sier om pakistansk form for islam tidligere i kapitlet).

8.3 Religiøse høytider

De religiøse høytidene blir fortsatt feiret i Norge, selv om det for mange ikke nødvendigvis er det religiøse som står i sentrum. Forholder mine informanter seg til de religiøse høytidene på den samme måten? Forholdet mine informanter har til moskeen og til ramadan kan indikere hvordan informantenes personlige forhold til islam er. Som vi skal se, kommer dette til uttrykk gjennom at de ser religionen som et personlig anliggende.

Jente4 har i utgangspunktet ikke noe forhold til moskeen, heller ikke under ramadan pleier hun å gå i dit.

Intervjuer: Men hun (bestemor) går der også til vanlig eller bare under ramadan?

Jente4: Bare når det er ramadan tror jeg. For da blir du mer opptatt med religion. De 30 dagene. Jeg pleier og drikke og sånn som alle gjør, men når det er ramadan så prøver jeg på ikke drikke så mye. Eller ikke i det hele tatt. Forrige så drakk jeg ikke i det hele tatt.

Intervjuer: Men du faster ikke.

Jente4: Jeg gjorde det én dag. Jeg var litt syk og jeg klarte ikke. Akkurat nå så er jeg ikke på det stadiet der. Men kanskje jeg blir det. Men bare for meg. For å gjøre noe bra.

Jente4 blir mer opptatt av religion under ramadan. Likevel går hun ikke i moskeen under ramadan, eller gjennomfører fasten gjennom hele perioden. Ingen av mine informanter fastet gjennom hele ramadan. Ofte fastet de en dag, den første eller siste, men ut fra mine informanters utsagn virket det ikke som det var vanlig for bosniere å faste gjennom hele

ramadan. Det som jeg finner spesielt interessant er vektleggingen av det personlige ved å faste. Skal hun gjennomføre fasten en gang i fremtiden, vil det være noe hun gjør for seg selv, og ikke noe hun ser som et felles prosjekt som alle må gjennomføre.

Jente6 har heller ikke et veldig bevisst forhold til de religiøse høytidene:

Intervjuer: Har dere noen feiring av religiøse høytider hjemme hos dere?

Jente6: Vi feirer jo *Id*. begge *Id* selvfølgelig. Men utover det ... er det noe mer da? Det er vel bare det. Og ramadan.

Denne usikkerheten knyttet til hvilke religiøse høytider som eksisterer og som man skal feire viser det løse forholdet informantene mine har til religion. Jente6 er en av de informantene som gjennomgående utviste det næreste forholdet til islam. Likevel er det religiøse også i dette tilfellet nært knyttet til den bosniske kulturen.

Jente4 har derimot litt mer oversikt over de religiøse høytidene:

Intervjuer: Hvilke religiøse høytider er det dere feirer?

Jente4. Bajram. Vi har to forskjellige.

Intervjuer: Det er stort sett det dere feirer?

Jente4: Ja. Vi har ikke så mange.

Dette blir feiret i hjemmet med mat sammen med familie og venner. Bestemoren hennes gikk i moskeen under ramadan, men det var ikke vanlig for hele familien å gå i moskeen under de religiøse høytidene. Det ser således ut som at det er en forestilling om at de litt eldre har et nærmere forhold til islam enn det de yngre har.

Fasteaspektet er et av aspektene som viser hvordan mine informanter forholder seg til islam. For informantene var ramadan ikke ensbetydende med fasting. Fasten utgjør én av de fem søylene som regnes som de troendes muslimers plikt å overholde. Ved å opprettholde skillet mellom praktiserende og ikke-praktiserende muslimer, vil det å gjennomføre fasten være en nødvendighet for alle som vil regne seg som muslimer. Det kan derimot være problematisk i en norsk sekulær kontekst. Blant mine informanter er det ingen som overholder fasten fullstendig. De fleste prøver likevel å legge visse begrensninger på seg selv under fasten. Ofte

blir det å begrense alkoholkonsumet en slags improvisert faste. Motivasjonen og begrunnelsen for dette er imidlertid forskjellig. Det individuelle aspektet ved fasten blir likevel betonet av de fleste informantene.

Jente7 legger vekt på at aksepten er større innenfor bosniske miljøer enn det er i en del andre muslimske miljøer.

Intervjuer: Men det er jo mange muslimske miljøer som faster sammen også her i Norge, har du noe forhold til noen av disse?

Jente7: Ja, jeg tror ikke det er noen miljøer som faster mer enn andre, men det er jo hele familier som bestemmer seg for hvordan de skal ha det. Jeg føler det er litt mer individuelt, hvem som faster og ikke. Men kanskje det er litt mer tabu hos andre å ikke faste enn hos oss. For hos oss er det sånn at du gjør det for deg selv og ikke for noen andre. Man har selvsagt det med det kollektive ansvar, men hos oss så er det mer greit med den gylne middelvei. Du blir ikke sett ned på hvis ikke du faster hele perioden for eksempel.

Intervjuer: Føler du et press til å gjøre det rette?

Jente7: Ja, fra meg selv kanskje, men jeg føler ikke noe press fra familien. Jeg tror man vokser litt på det, man får jo faktisk litt mer medfølelse med de som ikke har mat og sånne ting da. Litt "character building".

"Den gylne middelvei" som hun referer til her kan forstås som en slags improvisert form for islam. Denne middelveien kan sees på som et resultat av det å ha levd som sekulariserte muslimer i over et århundre som Bektovic påpeker. Det er også tydelig hvordan hun vektlegger det individuelle valget som må ligge til grunn for å faste. Hun føler ikke noe press fra familien for å gjennomføre fasten. Jente7 er også inne på forskjellen i å gjennomføre fasten i Norge fremfor i Bosnia. Som flere var inne på var det problematisk å holde oversikten over når ramadan var, noe mange knyttet til tilværelsen i Norge. På samme måte er det også en forskjell i å gjennomføre fasten i Norge og i Bosnia. Jente7 synes det er lettere å få gjennomført fasten i Bosnia:

Jente7: Jeg prøver. Men jeg greier jo ikke hele. I og med at jeg jobber så funker ikke det så bra. Men kanskje tre uker, så greier jeg ikke mer. Det er mye enklere å gjennomføre det i Bosnia der man gjør det hele familien sammen, og noen står for all matlagingen og sånn.

Som vi ser er hun opptatt av hvordan de organiserer de religiøse pliktene innenfor familien. Familiens betydning for informantene skal vi komme mer inn på i neste kapitel. Det er også tydelig at den norske konteksten gjør dette litt vanskeligere.

Mange av informantene sier de forsøker å faste, i det minste litt. Det er ofte vanskelig for informantene å gjennomføre fasten fullt ut. Dette har med den norske konteksten, men også med at det ikke er tradisjon for det i Bosnia. Jente1 sier dette om fasting:

Jente1: Jeg prøver å ... Første dag og siste dag.

Intervjuer: Men ikke i løpet av måneden?

Jente1: Nei.

Intervjuer: Og foreldrene dine?

Jente1: Nei, eller mamma hun prøver. Litt som meg første og siste og kanskje en dag i midten.

Hvordan Jente1 forholder seg til fasten, mener jeg viser noe hvordan hun forholder seg til islam generelt. Religionen er av betydning for henne, men ikke av en avgjørende karakter. Det er ikke noe hun må gjøre for ikke å bli sett ned på av andre. Den viser også hvordan det ofte er mor i huset som følger de religiøse pliktene og overholder fasten (jf. kapitel 7.3).

Gutt1 faster ikke i det hele tatt, og er ikke opptatt av hva han spiser. Han er likevel inne på liknende tanker om sitt forhold til det å faste.

Gutt1: Nei jeg gjør ikke det nei. Jeg faster ikke, jeg passer ikke på hva jeg spiser og sånne ting. Moren min passer veldig på, men hun har aldri sagt til meg, du kan ikke spise det.

Gutt1 anser ikke seg selv som noe særlig religiøs. Derimot er hans mor ganske religiøs. Hun både faster og er påpasselig med ikke å spise svinekjøtt. Samtidig føler han selv ikke noe press fra sin mors side om å faste eller å la vær å spise svinekjøtt, eller drikke alkohol. Det er nettopp dette som kjennetegner mange av mine informanternes beskrivelser – det er en stor aksept for at islam ikke er avgjørende i deres liv.

Jente5 legger vekt på at det er det indre ved religionen som er viktig. Ingen kan tvinge henne til å faste og denne formen for tvang finner du heller ikke i bosniske miljøer.

Intervjuer: Hvordan forholder du deg til Ramadan? Faster du?

Jente5: Ja, jeg faster men det varierer litt hvor lenge av gangen. Jeg burde faste hele Ramadan, men det er det ikke alltid jeg orker. Jeg har jo vokst opp med det, så jeg føler jo at jeg bør.

Intervjuer: Når du ikke faster, vet moren din det da?

Jente5: Ja, hun sier bare at jeg er stor nok til å føle på det selv. Og det er nesten verre enn at hun kjefter. Det er opp til meg, og det er det jeg mener med religion, at det er noe for en selv. Man faster for seg selv. Men man skal ta hensyn, og sitter du med noen som faster og selv ikke gjør det, er det uhøflig å begynne å spise og drikke foran dem.

Selv om hun på den ene siden føler at hun bør faste, legger hun vekt på at det er et personlig valg hun må ta. Det er ikke et valg noen kan ta for henne, selv ikke hennes mor. Etter min mening viser dette igjen hvordan religionen blir sett på som et personlig anliggende og ikke et felles prosjekt blant bosniere.

Jente3 beskriver også en personlig tvil og usikkerhet knyttet til religion og sitt forhold til Gud. Dette henger i stor grad sammen med at hennes bror har vært syk og at hun i en slik situasjon måtte forholde seg til andre spørsmål enn hun har vært vant til.

Jente3: [...] Men moren min sier jo selv at vi ikke er troende at vi ikke følger disse tradisjonene som følger kulturen vår, men jeg har tatt et emne på Blindern om islam og der leste jeg det ene kapitlet i begynnelsen som heter Kua og der hører du om alt det som skjer om man ikke tror på Gud og hva som skjer om man er vantro. Så jeg begynte å tvile litt da. Å forandre på holdningen min. og så hadde jeg en veldig syk bror, i fjor. Det pågikk, ... varte i ca et halvt år. Da ba jeg til Gud... jeg kan ikke noen vers fra Koranen, men det var mer sånn at jeg snakket til Gud om at han skulle hjelpe broren min. og nå har han heldigvis blitt frisk. Så man begynner å tenke litt da. Fordi man har opplevd så mye vanskelige situasjoner og sånt. Så spør du hvor har Gud vært der for meg? Ja, så det har vært litt sånn vanskelig å finne ut.

Her ser vi hvordan det er en hvis spenning mellom hennes vanlige forhold til religionen og religionen i en spesielt vanskelig situasjon. Morens forhold til islam er veldig viktig for henne og morens nedtoning av religionens rolle i den bosniske kulturen forsterker Jente3 sin tvil i forhold til religionens rolle i hennes liv. Det er likevel tydelig at hun ikke ønsker å skille

mellom kultur og religion, slik man ser i mange andre europeiske grupperinger (jf. Ramadan og Roy, kapittel 2.4 og 2.4.1). De religiøse forestillingene hun beskriver bærer preg av bosnisk kultur og religionsforståelse.

8.4 Forhold til moské

Den bosniske moskeen her i Oslo er ikke noe mine informanter forholder seg veldig aktivt til. De fleste har ikke vært i noen moskeer etter at de kom til Norge og var det heller ikke i noen særlig grad i Bosnia. Dette minner om hva vi ser i forhold til kirkebesøk her i Norge. De fleste nordmenn går sjelden til gudstjeneste. Dette betyr likevel ikke nødvendigvis at nordmenn ikke har noe forhold til kristendommen.

Heller ikke under ramadan var det vanlig for informantene mine å gå i moskeen. Som en av informantene (Gutt2) sier: ”Jeg har vært i moskeen en gang tror jeg. Det var på *bajram*. Det var en kompis av meg som skulle dra og lurte på om jeg skulle være med. Og jeg; ok”. Det er tydelig at Gutt2 ikke vil gå i moskeen under normale omstendigheter. Han har heller ingen klare motforestillinger om å være med, det er bare ikke noe han vil gjøre til vanlig.

Det kan også nevnes at bestemoren til Jente4 vil at hun skal gå i moskeen under ramadan ”fordi det er så mange kjekke gutter der da”. Dette er et eksempel på hvordan moskeen kunne brukes som en sosial arena, men det er ikke tilfellet blant de unge voksne bosnierne. Disse to eksemplene viser hvordan informantene bare i liten grad har noe forhold til moskeen, og at deres religiøsitet først og fremst er personlig.

Det var likevel to som hadde et litt nærere forhold til moskeen. Men også i de tilfellene var det først og fremst i forhold til ramadan:

Jente5: Ellers er vi der når det er Ramadan. Da er alle der, sånn stort sett. Ellers ikke, bortsett fra onkel på fredager. Da er det fredagsbønn. Men vi kunne ikke komme fra Bosnia uten noe forhold til religion. Vi bodde ved siden av en moské og var knyttet til den på en helt vanlig måte.

På mange måter viderefører de det forholdet de hadde til moskeen i Bosnia. Det har ikke forandret seg så mye siden de kom til Norge:

Jente6: I ramadan så gjør vi det. Ehh da gjør vi det [...] Jeg drar i For der har jeg mine bosniske venner og familie. Da drar jeg med mamma eller søstrene mine. Men ellers i året så drar vi ikke nei.

Intervjuer: Jeg har forstått at det ikke er så mange unge i moskeen her i Oslo hvertfall.

Jente6: Nei. Man føler seg litt skremt i hvertfall. Du har eliten som er tjue stk som er ekstremt religiøs. Som minner mer om sånne arabiske land religiøs på en måte da. Ikke alle da, men du skjønner hva jeg mener da. Og så har du de andre som er der under ramadan måned en dag eller to. Som gjør det for sakens kjerne. Så det er stor forskjell på oss og dem. Og selvfølgelig prøver de å påvirke oss i den retninga de har tatt, men ... Altså generelt søstrene mine... Eller hun eldste søstera som har vokst opp i Bosnia hun har aldri hatt noen sånn streng religiøs oppdragelse. Det er mest det generelle. Og sånn er det med alle slektningene mine også. Søskenbarna på min alder eller eldre, som er der fortsatt. Der noen har kommet i møte med skal jeg si mer ekstreme muslimer som ... Ja.

Jente6 sammenligner de som går i moskeen i Oslo med arabiske muslimer, og mener at det er skremmende for den gjennomsnittlige bosnier å forholde seg til denne formen for islam, og islamutøvelse. Hun utdyper videre:

Jente6: Nei altså. På universitetet i Sarajevo så finnes det et miljø for det og for de som ber hver dag og alle fem gangene. Som er veldig unaturlig i forhold til resten av bosnisk ungdom. Over hele landet, i Sarajevo også. De utgjør kanskje to prosent av alle ungdommene. Jeg har et søskenbarn som har kommet møte med en gutt som er ekstremt religiøs da. Som har gjort at hun har blitt ekstremt religiøs da. Og har begynt å bruke skaut i veldig ung alder da. Man kan la seg påvirke selvfølgelig, men...

Hun er likevel klar på at dette er et mindretall av bosniere som forholder seg til islam på denne måten. Både i Bosnia og i Norge:

Jente6: Det er mindretallet som lar seg påvirke absolutt. Stort sett tenker alle sammen, "raringer" om de. Selv om det kanskje ikke er helt riktig å tenke det heller. Men stort sett er det sånn. Det er hvertfall det inntrykket jeg har.

Selv om Jente6 har et nære forhold til islam og moskeen enn de fleste av de andre informantene mine er det tydelig at hun skiller seg fra det hun betegner som "arabiske muslimer", altså muslimer som utviser en for sterk ytre religiøsitet. Det ser hun på som ubehagelig og blir ansett som merkelig oppførsel av bosniere generelt.

8.6 Forhold til imam

Generelt har ikke mine informanter et spesielt nært forhold til verken moskeen eller til imamen. De færreste har noe annet enn sporadisk kontakt med de religiøse institusjonene i det hele tatt, verken i Bosnia eller Norge. Som vi har sett skiller en del islamforskere mellom ”folkereligøst islam” og et ”normativt islam”. Møtet mellom unge ikke-praktiserende muslimer og de religiøse lederne kan ofte være preget av liknende tendenser som møtet mellom folkelig islam og normativ islam. Et slikt møte kan ofte bære preg av at den ikke-praktiserende muslimen kan stå igjen med en følelse av et islam som er uoppnåelig for en ikke-praktiserende, norsk muslim.

Forholdet mellom mine informanter og imamen er, etter hva jeg kan se, likevel ikke preget av et slikt forhold der imamen predikerer det perfekte islam (jf. kapitel 2.4.1):

Intervjuer: Ja, det er jo det samme i Bibelen, at ting kan være problematisk, men man må tolke det i sammenheng med dagens samfunn. Det kan ofte være ganske uklart det som står.

Jente5: Ja, og så er det ofte mer kultur som spiller inn enn religion. Og det er viktig å skille mellom kultur og religion i sånne saker. I Pakistan er det et kulturell sak at menn og kvinner oppholder seg i forskjellige rom for eks., de sier kanskje at det står i Koranen, men de har tolket det sånn. Det er kulturelle forskjeller innen islam, og det finnes det flere eksempler på.

Intervjuer. I forhold til at du kjenner til imamen ved Det islamske fellesskap Bosnia-Hercegovina, forteller han deg noen gang hvordan du bør forholde deg til ulike religiøse problemstillinger?

Jente5: Nei, han er nok ganske åpen når det gjelder religion. Han mener nok som meg at religion ikke bare er å sitte i moskeen å be, men å være ute og være et bedre menneske, være aktiv.

Fokuset til Jente5 ligger på hvordan man kan forholde seg til andre mennesker i samfunnet, og hvordan man eventuelt kan bruke religionen til å bli et bedre menneske. Hun påpeker også hvordan kultur preger det religiøse uttrykket. Hun bruker Pakistan som eksempel når hun ønsker å vise hvordan kulturen spiller inn på hvordan religionen fremstår ulikt i ulike kontekster. Det kan se ut som hun forsøker å lage et skille mellom ”pakistansk islam” og ”bosnisk islam” når hun på den ene siden påpeker at man i Pakistan har tolket Koranen i forhold til sin kultur, og hvordan den bosniske imamen har en åpen og udogmatisk holdning til religiøse problemer. Denne vektleggingen av å beholde en åpenhet til andre mennesker og

ikke dømme andre mennesker ut fra deres religiøse tilhørighet, knytter hun gjennom hele intervjuet til en særegen form for bosnisk islam. Det kan derfor kanskje sees som et paradoks hvordan hun ikke forholder seg veldig åpent og fordomsfritt overfor pakistanere. Men slik jeg forstår det er det ikke pakistanere som er problemet, men måten man innenfor mange pakistanske miljøer forholder seg til islam.

At de bosniske imamene er mer åpne for det improviserte islam enn hva som kanskje er tilfellet i en del andre muslimske miljøer kommer kanskje enda klarere til uttrykk hos Jente6:

Jente6: Jeg kjenner, eller jeg har jo et godt forhold til han som er leder av Islamsk Råd – han bosnier'n. Han kan være litt rar av og til, men generelt så har jeg ganske stor respekt for han. Han er grei. Ellers så har jeg hatt veldig god kontakt, og har jo det fortsatt, med en bosnier som studerer til å bli imam. Som kommer til Norge i ramadantiden på utveksling her. Han har vært her to år på rad, han er den kuleste imamen som finnes tror jeg av alle. Både eldre og unge elsker han liksom. Han er supersmart ...

Intervjuer: Men har han bare bosnisk bakgrunn, eller har han også bodd i Norge?

Jente6: Bare bosnisk bakgrunn, men han har bodd fire år i ... og studert der. Han har jeg et veldig godt forhold til. Han er åpen for alt. Han har respekt for alles følelser og forstår at jeg har behov for være som jeg er og prakker ikke på meg noe... mer enn nødvendig. Han er veldig flink generelt til å velge ut hvis han skal ha preken om religion, for han er sånn... Alle drar jo i moskeen etter fasten hver dag. Og så er han der og er veldig fornuftig foran de voksne og er veldig snill og finttalende. Og så er det ungdommene. "Hvor drar vi nå? Hva gjør vi nå?" Så er han helt der. Veldig kul til å være imam. Så sånn sett kan man si at jeg har et forhold til imamer.

Jente6 legger vekt på hvordan imamen evner å møte hver enkelt på et individuelt plan. Det gjør det lettere å ha aksept for ulike grader av religiøsitet. Denne aksepten hun beskriver også hos imamene gjør det lettere å ha et improvisert forhold til islam.

Men Jente6 gir også uttrykk for at det som kan forstås som normativ islam også eksisterer i Bosnia. Hun beskriver hvordan hun har opplevd å bli prakket på masse muslimske regler av en imam i Bosnia. Denne bosniske imamen presset på med indoktrinering om hva som er rett og galt for muslimer, og spesielt muslimske kvinner. Dette harmonerer ikke med måten hun er oppdratt på og heller ikke med måten den bosniske imamen i Norge møtte henne.

8.7 God muslim versus godt menneske

Gjennom intervjuene kom vi ofte inn på hva som definerte en som et godt menneske. I den forbindelse kom vi også inn på hvilket forhold mine informanter har til begrepet ”god muslim”. Kari Vogt tar for seg begrepet ”god muslim” i boken *Islam på norsk* (2000), og hevder at det er ensbetydende med ”praktiserende muslim”. Videre vil dette si at ”dårlig muslim” er de som ”ikke oppfyller sine rituelle plikter og svikter islamske verdier” (Vogt 2000:132). Troen skal alltid komme til uttrykk i handling og morask livsførsel, sier Kari Vogt. Dette er ikke tilfellet i full utstrekning hos mine informanter. Videre skriver hun at *iman*, eller tro, ikke eksisterer uten religiøs praksis, også i islam (Vogt 2000:132).

Hun beskriver at det rituelle liv ”omfatter langt mer enn de fem ’søyler’ – det vil si trosbekjennelse, de fem daglige bønnene, den rituelle avgiften, fasten og pilgrimsferden” (Vogt 2000:132). For mine informanter er dette en fjern virkelighet. De aller færreste har noen klar formening om disse fem søylene, enn mindre er de i nærheten av å oppfylle disse fem søylene i praksis. Men de kan likevel føle seg som muslimer, og ikke nødvendigvis som en direkte dårlig muslim. Til tross for dette har de en formening om seg selv som gode mennesker, selv om de ikke oppfyller alle de religiøse pliktene. Det er ikke islam som definerer dem som individer, og heller ikke islam som avgjør om de er et godt menneske, eller for den saks skyld kommer til paradiset. For informantene mine er det ikke det religiøse alene som definerer dem som et godt eller dårlig menneske. Vektleggingen av noen religiøse aspekter uten at man må forholde seg til alle aspektene ved islam, er typisk. Østberg viser til hvordan dette er sentralt i mye av den nyere samfunnsforskningen, og understreker at dette er et generelt kjennetegn på det senmoderne mennesket (Østberg 2003:167).

Jente2 anser ikke seg selv som ”veldig” muslimsk, og hun føler ikke at hun må følge alle de muslimske forskriftene for å være et godt menneske.

Jente2: Men jeg veit ikke hva slags meninger jeg har egentlig, man må bare respektere hverandre uansett. Du kan ikke si at jeg er dårlig muslim bare fordi jeg drikker øl. Egentlig ... jo ... jeg følger jo ikke med noen ting så jeg er jo dårlig muslim. Det er jeg for så vidt, men det er kanskje det at du skal ikke komme hit og si at du er noe bedre menneske enn meg. Det er kanskje det det går ut på. Jeg kan kanskje drikke og spise svinekjøtt og ja ... gjøre hva jeg vil, så kan jeg være snill på så mange andre måter. Og da er det så irriterende når religiøse folk kommer og sier bare ...

Intervjuer: Men du vil fortsatt anse deg selv som muslim?

Jente2: Ja, jeg vil kanskje det. Fordi alle har noe. Jeg vet ikke. Du blir jo født det nesten. Du kan ikke velge det, men det er ikke sånn at jeg hadde meldt meg inn i norsk statskirke for det, men ja, ... eller en annen religion. For jeg har min egen lille verden. Jeg kan si at jeg tror det finnes en Gud. Det kan jeg si. Men at den er for oss alle.

Jente2 tar kraftig avstand fra folk som dømmer andre på grunnlag av religiøse normer. Hun legger vekt på andre normer når hun skal definere hva som gjør en til et godt menneske. Informantene forholder seg for så vidt i en viss grad til det å være gode muslimer også, men det virker likevel som om de ikke ser på det som avgjørende for hvordan de ser på seg selv som menneske. De kan fortsatt være gode mennesker selv om de ikke er det de kaller gode muslimer. Dette kan man se i lys av at identiteten inneholder et bredt spekter av identiteter (jf. kapittel 4.2). Hva som vektlegges i identiteten, er avgjørende for hvordan de ser på seg selv. I denne sammenheng kan man snakke om en sekularisering på personlig plan. Religionen er ikke av altomfattende betydningen for konstitueringen av egen identitet. Det kan også sees i lys av at man i dagens moderne samfunn i større grad plukker ut hvilke elementer man velger å legge vekt på ved religionen (Leirvik 2007:28f).

Den individualiseringen som har funnet sted i moderne vestlige samfunn, kommer også tydelig frem hos mine informanter. Den er altså ikke forbeholdt det kristne Europa. Individualiseringen slår også igjennom i den bosniske konteksten. Igjen er den bosniske filosofen Safet Bektovic inne på lignende forklaringer på den bosnisk muslimske kulturen.

De fleste bosniske muslimer, som representerer den bosniske traditionelle islam, insisterer imidlertid på, at de tilhører den europeiske kulturtradisjon, samtidig med at de har islam som deres religiøse fundament. De to tilhørsforhold udelukker således ikke hinanden (Bektovic 2004b:67).

Dette er et eksempel som viser de bosniske muslimers doble identitetsforhold. Både til den europeiske kulturtradisjonen og til islam som deres religiøse fundament.

8.9 Oppsummering

Religionens rolle i bosnieres liv varierer selvfølgelig i stor grad. Religionen kan være svært viktig for noen, mens den ikke trenger å ha noen betydning for andre. Dette er ikke noe

uvanlig. Slik er det både i etnisk norske og i pakistanske miljøer. I kapitlet har det likevel kommet frem noen kjernepunkter som jeg mener viser noe av det særegne ved den bosniske måten å være muslim på. Mine informaners forhold til religion er kjennetegnet av et distansert forhold islam, og spesielt til offisiell religionsutøvelse. De færreste har noe forhold til moskeen i det hele tatt, og bare i liten grad har de noe forhold til imamer. Forholdet til religion er i det hele tatt preget av en avslappethet. Dette gjenspeiler seg i forholdet til alkohol og som vi skal se til kjæresteforhold før ekteskap. Forholdet til islam er også preget av forholdet til bosnisk kultur og tradisjoner. Det er tydelig at mine informaners forhold til islam er nært knyttet sammen med bosnisk kultur og tradisjon. Det er således interessant hvordan de bosniske muslimene knytter islam til bosnisk tradisjon, og likevel ikke føler at deres forhold til religion er helt på kollisjonskurs med de fleste nordmenns forhold til religion.

Som vi har sett hevder Olivier Roy at europeiske muslimer må redefinere sin religiøse identitet i og i stor grad søker mot en form for ren islam blottet for kulturelle elementer (jf. kapittel 2.4.1). Dette er ikke i like stor grad tilfelle hos de bosniske muslimene. Riktignok førte krigen til en viss oppblomstring av religiøsitet og dyrking av den muslimske identiteten, men det var bare under en kortere periode. I dag lever de fleste av mine informanter et liv hvor religionen har en relativt tilbaketrukket rolle. De forholder seg til islam som en del av deres bosniske kultur, men den er ikke en avgjørende del av deres identitet. Jeg synes det er veldig interessant hvordan bosniere ser på religion som noe tradisjonelt, men samtidig er forholdet til islam så kompatibelt med hvordan nordmenn forstår kristendommen i Norge og dens posisjon i samfunnet. De trenger ikke gjennomgå denne redefineringen av religionen som man ser blant andre europeiske muslimer, fordi religionen fyller mye av den samme rollen for de bosniske muslimene som den gjør for kristne nordmenn. Dette kan sees i sammenheng med Bourdieus forståelse av *habitus* og hvordan religionen er en integrert og kroppsliggjort del av mine informanter. Mine informaners religionsforståelse er kompatibel med den tradisjonelle religionsforståelsen man finner hos nordmenn. Dette bringer meg inn på hvordan bosniere forholder seg til bosnisk kultur og hvordan den er preget av familiefellesskapet.

9. Familiefellesskap som bosnisk kultur og identitet

Familiens betydning er veldig viktig for bosniere. Jeg ønsker i dette kapitlet å vise hvordan familien står i sentrum for den bosniske kulturen og derigjennom blir viktig for å forstå den bosnieres forhold til islam. Det blir stadig vanligere for europeiske muslimer å skille mellom islam og deres kulturelle bakgrunn. Om en som emigrant til Europa og som muslim har vanskeligheter med å finne sin identitet, er det lett å vende seg mot den rene islam. Dette blir ofte regnet som de generelle tendenser for islam i Europa (jf. Roy 2006 og Ramadan 2004). Som vi har sett er ikke dette helt tilfellet i Norge, selv om det er økende spesielt blant unge voksne etterkommere av innvandrete muslimer. Det er likevel slik Oddbjørn Leirvik skriver at den generelle tendensen blant norske muslimer er tilknytningen til hjemlandets kultur og tradisjoner (Leirvik 2007:31ff). For mine informanter er den kulturelle tilknytningen veldig tydelig.

For mine informanter er altså denne tilknytningen til hjemlandskulturen et klart trekk. De legger stor vekt på den kulturelle tilhørigheten og knytter den bosniske formen for islam nært sammen med den bosniske tradisjonen. Vi har allerede sett hvordan de skiller klart mellom bosnisk islam og mer konservativ islam, ofte identifisert som en pakistansk form islam. I denne delen vil jeg se nærmere på hvordan informantene forholder seg til familierelaterte deler av den bosniske kulturen og hvordan dette påvirker deres identitet og derigjennom deres religionsforståelse.

9.1 Familie

Familiens viktighet går igjen hos alle informantene. Familien er sentrum for det meste av deres tilværelse. Påvirkningen fra familien er tydelig i forholdet mine informanter har til religion. Samtidig er de opptatt av at de ikke opplever noe press fra familien når det kommer til religiøse spørsmål. Som Jente5 sier:

Jente5: Vi har nok et litt tettere forhold innen familien, enn det jeg har fått inntrykk av at nordmenn gjør. Og kanskje samme sak når det gjelder naboer. Generelt litt mer åpne på den måten.

Det er ikke bare i forhold til familien det er tettere bånd mellom menneskene i Bosnia. Også overfor naboer og nærsamfunnet poengteres det at bosniere er mer åpne og inkluderende enn nordmenn. Jente5 er også inne på at den generelle åpenheten blant bosniere er større.

Intervjuer: Er det noen spesielle ting du tenker på ved den bosniske og den norske kulturen som både er bra og mindre bra?

Jente5: Vi har nok et litt tettere forhold innen familien, enn det jeg har fått inntrykk av at nordmenn gjør. Og kanskje samme sak når det gjelder naboer. Generelt litt mer åpne på den måten.

Gutt1 poengterer også nærsamfunnets evne til å inkludere. Det gjelder ikke bare familien,

Gutt1: Som den byen jeg bodde i. Det er ikke så mange som bodde der, alle kjenner alle, du drikker aldri kaffe alene hjemme. Du har alltid en nabo eller et eller annet. Du skriker nærmest fra vinduet og inviterer på kaffe. Folk fra jobben klarer nesten ikke å komme seg hjem fordi man blir invitert på en dram eller et eller annet. Her i Norge. Jeg kjenner ikke noen av naboene mine. Har sagt hei liksom, men ikke noe mer. Har ikke peiling på hvem de er, hva de heter eller hva de gjør. Ingenting, der nede vet man alt. (...)

Han poengterer at han kommer fra et lite sted og at det må forstås litt i sammenheng med det, men han er opptatt av at dette ikke bare handler om personer som kjenner hverandre. Han ser denne gjestfriheten og inkluderende holdningen som et generelt trekk ved samfunnet i Bosnia. Det norske samfunnet blir oppfattet som mindre inkluderende og nordmenn blir sett på som mer distanserte. Gutt2 er inne på det samme og synes nordmenn er litt reserverte og skeptiske. Han fremhever gjestfriheten som et av de viktigste elementene i den bosniske kulturen.

Gutt2: Som sagt hvis du drar hvor som helst i Bosnia og banker på døra og spør om du kan ligge over så får du det. Uten tvil. (...) Det er den mentaliteten. Det er gjestfrihet og mat som det går stort sett på i samtlige av de bosnisk muslimske familiene jeg har møtt.

Intervjuer: Det er jo gode kvaliteter.

Gutt2: Ja, og det er sånne kvaliteter ungene mine skal vokse opp med. Det er viktig del av vår kultur.

Vektleggingen av gjestfrihet var noe som gikk igjen hos mange av mine informanter. Den gjestfriheten de mener kjennetegner Bosnia knytter de tett opp mot familiens betydning.

Likeså viktig som familien kan det synes at maten er. Som Gutt1 sier: "Det er familien som er

viktig. Også mat. Det er så sinnsykt mye godt der at det er helt, helt utrolig. Savner det så sinnsykt mye.” Det sosiale aspektet ved mat og familien som sentrum for den inkluderende bosniske kulturen er viktig i denne sammenheng.

9.2 Mat

Som vi så vidt allerede har vært inne på har bosniere en stor kjærighet til mat, til bosnisk mat vel og merke. Under alle intervjuene dreier plutselig samtalen over på mat, og man kan se hvordan mat ofte er knyttet til deres tradisjoner. Derfor er det også ofte det de legger vekt på når vi snakker om religiøse høytider. Dette er ikke helt ulikt hva man kan se i Norge, selv om nordmenn kanskje har et noe mindre lidenskapelig forhold til mat er ofte religiøse høytider nært knyttet sammen med mattradisjoner.

Mattradisjonene er også knyttet sammen med familiefellesskapet:

Jente3: Altså den bosniske måten å leve på. Bare liksom det å kunne nyte en kaffe da. Kaffe er sånn veldig viktig i Bosnia. Vi drikker sånn tyrkisk kaffe ... Jeg gleder meg til lørdag og kjenne lukten av kaffe. Hun (mor) lager sånn stor kanne med sånne små kaffekopper. Så sitter du kanskje en time eller to. Det er kjempekoselig. Og så den bosniske maten som pita og ...

Intervjuer: Jeg føler dere er veldig opptatt av mat.

J2ami: Ja veldig opptatt av mat.

Intervjuer: Savner du bosnisk mat?

Jente3: Moren min er veldig flink til å lage bosnisk mat og moren til kjæresten min også. Men pita er kjempevanskelig hvertfall når jeg ser moren min bruke en halv dag på å lage det. Det tar kjempelang tid og sånn. Men jeg har lyst til å lære meg det.

Jente3 knytter mat og bosnisk kultur sammen og vektlegger det å ta seg tid til å lage god mat og nyte den sammen med familien. Samtidig føler hun ikke at hun selv behersker dette helt. Hun blir oppfordret til å lære seg å lage bosnisk mat av svigermor, som er preget av mer tradisjonelle kjønnsroller enn det hun er vant med hjemmefra, og også i den norske konteksten generelt. Det er tydelig at hun også er preget av den norske konteksten og idealet om likestilling. Hun anser ikke at det er hennes ansvar å stå for matlagingen alene.

Jente5 utviser også et lidenskapelig forhold til mat:

- Intervjuer: Ja, god mat, det er dere opptatt av, det har jeg fått med meg.
- Jente5: He, he, ja god, fet, bosnisk mat det er viktig. Typiske bosniske retter. Fylte paprikaer, med mye pita.
- Intervjuer: Lager du mat?
- Jente5: Nei, jeg blander meg ikke opp i det. Tanta mi lager mest mat, og moren min. De eldre lager maten, de er best på det.

Jente5 kobler også mat og familie nært sammen. De tradisjonelle kjønnsrollene viser seg ofte når man ser hvem som lager maten. Det er ofte kvinene som står for matlagingen. I motsetning til Jente3 som ikke så seg selv som den som lager maten i fremtiden er Jente5 opptatt av at hun en gang kommer til å måtte lære seg å lage god bosnisk mat. Den norske og den bosniske konteksten spiller altså begge inn, og informantene er preget av begge to selv om de ikke alltid er klar over hvordan dette preger dem. Det er igjen viktig å forstå hvordan de hele tiden forstår verden ut fra deres *habitus*. For mine informanter er den preget av både den bosniske og den norske konteksten.

9.3 Morsmål

Alle bortsett fra en av mine informanter har vært i Norge siden krigen i hjemlandet deres. De fleste kom i 1993, men noen kom også i 94 og 95. Det vil si at de aller fleste har bodd omtrent like lenge i Norge som i Bosnia (Jugoslavia). De fleste ankom Norge sammen med sin familie, og har sånn sett med seg morsmålet i form av sin familie. Det er likevel interessant å se hva de anser å være deres morsmål.

Jente3 anser bosnisk som sitt morsmål, selv om hun ikke føler det er det hun behersker best. Hun trekker frem at hun snakker best norsk og at hun i de fleste sammenhenger snakker norsk fremfor bosnisk. Også med sin mor og bror. Men hun er likevel opptatt av at man ikke må glemme morsmålet sitt. I den forbindelse sier hun senere at hun ofte kan være litt irritert på moren sin fordi hun ikke snakker bosnisk med henne, og kommenterer at hennes lillebror nesten ikke snakker bosnisk i det hele tatt.

Jente4 er opptatt av at morsmålet også er en del av ens identitet. Hun er i tillegg opptatt av å skille mellom norsk og bosnisk og at disse ikke bør blandes:

Jente4: Jeg prøver å ikke snakke med vennene, selv om de som har bodd her lenger enn meg... Det er mange som blander og kanskje sier en hel setning på norsk eller bare blander begge språkene. Og det liker jeg ikke (...) Språket er jo identiteten din. Hver sin smak.

At hun så klart knytter språket til identiteten sin, er interessant. Det går tydelig igjen under hele intervjuet. For henne er språket viktigere enn religionen også i forhold til konstitueringen av identitet.

Jente5 har heller ikke bosnisk som sitt klare førstespråk, men anser det likeledes som sitt morsmål:

Jente5: Noen ganger kommer du på ord på norsk som du ikke kan på bosnisk og omvendt. Jeg snakker som sagt bosnisk med mine bosniske venner, det blir unaturlig å snakke norsk med dem. Nei, det går ikke. Men er det norske tilstede, snakker vi jo norsk.

Hun sier videre at hun kanskje likevel behersker norsk best skriftlig, ettersom hun har mest trening i å skrive norsk og bosnisk inneholder mange forskjellige bokstaver hun ikke er vant med å bruke i hverdagen.

Jente2 føler at norsk er det språket hun behersker best, spesielt når det gjelder et mer voksent språk. Samtidig føler hun likevel at det er bosnisk som er hennes morsmål. Jente1 anser også bosnisk for å være hennes morsmål. Hun betegner norsk som sitt andre morsmål, men påpeker at hun med bosniske venner snakker bosnisk.

Gutt2 lager et skille mellom ettersom hvor gamle de var når de kom til Norge. Han opplever at når han er hjemme så mener de at han har mistet sin bosniske dialekt. Han setter skillet ved 85-årgangen. De som er født etter det sliter med å bevare det bosniske språket. På den andre siden snakker de helt upåklagelig norsk. Han mener også det er forskjell på hvordan jenter og gutter snakker norsk. "Og jentene de snakker jo perfekt. Du finner ikke jenter som ikke snakker bra norsk. Det er guttene det er problemer med." Det er interessant at han trekker frem at det er guttene som sliter mest med norsken. Gutt1 hadde lenge problemer med det norske språket. Selv om han i dag snakker veldig bra norsk føler han seg betydelig mer komfortabel på bosnisk. "Med norsk er det dager hvor jeg får sånn blackout. Jeg får alt feil, hvor alt kommer ut feil, men det som er litt synd nå. Det som er litt synd nå er at man

glemmer mange ord fra sitt eget språk.” Han beskriver hvordan man også når man snakker bosnisk putter inn norske ord og vendinger. Han vil ikke på samme måte holde disse strengt adskilt som Jente4.

9.3.1 Språk hjemme

Hvilket språk som brukes hjemme, er viktig i forhold til bevaring av kultur. I de fleste tilfellene snakkes det bosnisk hjemme. Foreldrene har ofte dårligere norskkunnskaper enn barna, og det skaper ulike problemstillinger for foreldrene og barna. Likevel snakker de fleste foreldrene i større eller mindre grad norsk, selv om det ofte går i bosnisk i hjemmet. Dette kan være av avgjørende betydning for at alle informantene oppfatter bosnisk som sitt morsmål. Hvor godt de snakker bosnisk og norsk, har ingen betydning. Med unntak av to mener resten at de i det minste snakker like godt norsk som bosnisk. Det er også tydelig hvordan informantene knytter språket til deres identitet. Det bosniske språket er viktig for informantene for å bevare deres identitet.

Med bosniske venner ser det ut som de fleste velger å snakke bosnisk. Dette på tross av at flere uttrykte at de følte de behersket norsk minst like godt, om enn ikke bedre enn bosnisk. Dette kan være en måte å knytte bånd innad i det bosniske miljøet. Jente5 snakker bosnisk både med venner og foreldre og annen bosnisk familie hun har i Norge. Det at hun snakker bosnisk hjemme og med andre bosniske venner ser også ut til å gå ut over hennes norskkunnskaper også. Hun påpeker viktigheten av å jevnlig måtte snakke norsk, noe man må i skole og jobb. Mens det for barna har vært naturlig har det ikke alltid i like stor grad vært det for bosnierne som kom i voksen alder. Selv om bosniere generelt er godt integrert i det norske samfunnet, er det ikke alle som er i jobb, eller som går på skole. Dette gjør at de ikke får praktisert norsk så mye at de føler at de mestrer det like godt som de ønsker. I denne sammenheng ser man ofte at innvandrerbarn fungerer som tolk for foreldrene sine i ulike situasjoner. Dette er ikke et veldig typisk fenomen blant mine informanter, men det hender at barna hjelper foreldrene med enkelte oppgaver. Jente3 uttrykker det på denne måten:

Jente3: Ja [...] Skrevet søknader og sånn. Ringt rundt og hvis det har vært noen problemer med forsikring eller. Sånne type ting da. Så har jeg jo det. Og broren min mest kanskje. Jeg blir så... noen ganger blir man jo så sliten og lei, de har jo bodd like lenge i Norge som meg og hatt muligheten til å gått på kurs, men valgt å ikke gjøre leksene sine og ikke møte opp.

En av informantene forholder seg til problemstillingen knyttet til andregenerasjonen. Hun har søsken med barn som går i norsk skole. I dette tilfellet blir det ofte en blanding av norsk og bosnisk. hennes søsken og hennes foreldre snakker bosnisk til barna, mens hun selv snakker mest norsk til dem. Hun synes det er mest naturlig ettersom de har norsk som sitt førstespråk.

9.4 Kjæreste

For de fleste informantene var det helt uproblematisk å ha venner med annen etnisk og religiøs bakgrunn. Alle informantene har både norske og bosniske venner. Hvor hovedtyngden av vennene ligger, varierer. Som vi har sett har denne åpenheten til andre, uavhengig av religiøs bakgrunn, vært en av tingene de har vært uttalt opptatt av. Likeledes var det å ha for eksempel norsk kjæreste heller ikke noe problem. Problemet oppsto derimot ofte hvis det ble snakk om å gifte seg. Da var det flere som uttrykte skepsis overfor å gifte seg med andre enn bosniere. Ofte var det det kulturelle og språklige som var hovedproblemstillingen, men også religionen kunne være et problemområde.

Jente6 både snakker og ser ut som en nordmann. Hennes oppførsel kan også sies å være svært norsk, og det er vanskelig å skjønne at hun har en annen bakgrunn. Hennes forhold til religion minner også om nordmenns forhold til religion. Men helt norsk er hun ikke og hun føler fortsatt en klar tilhørighet til det bosniske. Hun føler seg både norsk og bosnisk, og ingen av delene helt. ”... jeg føler meg kanskje norsk når jeg er i Bosnia, og så føler man seg bosnisk når man er i Norge.” Forholdet til bosnisk kultur, tradisjon og språk er viktig. Dette kommer til uttrykk når det er snakk om kjæreste:

Jente6: Ja absolutt. Det er for så vidt foreldrene mine streng på også da. De hadde vel ikke akseptert en norsk svigersønn. Eller noe annet enn en bosnier da. For det føler de at er lettest for dem og da. Å kommunisere med da. Det er veldig viktig for mamma å kunne kommunisere med familien hans og at de kan være venner da. Så sånn sett er foreldrene kanskje litt sånn ... Ikke bare på grunn av at de er så streng på det, men jeg har jo hatt norske kjærester der jeg har følt at det ikke har fungert helt på grunn av at jeg føler at jeg er litt forskjellig enn dem på grunn av min bakgrunn. På grunn av min oppvekst, på grunn av mine moralske ... så jeg vet ikke. Så sånn sett føler jeg selv at jeg heller kunne ha fått det til å funke med en bosnisk enn en norsk mann. (...) Det var mange (av hennes bosniske venner) som giftet seg meg enten norske gutter eller jenter, og det endte jo før eller siden med skilsmisse på grunn av at de det blir konflikter i barneoppdragelse, det blir konflikter i et eller annet. Akkurat når det gjelder det

så føler jeg at nordmenn har et mye mer avslappet forhold til alt enn det bosniere har. Jeg føler at nordmenn har et mer avslappet forhold til hva ekteskapet er. Ja eller det barneoppdragelse er. Og sånne ting. Jeg vet ikke jeg.

Men for Jente6 er det ikke slik at bosniere generelt passer som kjærester:

Jente6: Men det og synes jeg også er litt vanskelig å forholde seg til, en som har vært like lenge i Sverige som jeg har vært i Norge, fordi han har den svenske greia. Og de i Danmark har den danske greia og de i Tyskland har den tyske greia og de i USA har den amerikanske greia.

Intervjuer: Så du føler at det er ...

Jente6: Ja, det er faktisk et hinder det også. Fordi at man merker det faktisk ... Akkurat der hvertfall at jeg er nordmann. Det går ikke liksom. Fordi at ... Jeg vet ikke. Generelt er bosniske gutter i Sverige veldig sære. Vanskelig å ha med å gjøre. De er litt sånn som svensker er da. Litt glætte. (...) Ja. Nå er ikke jeg så glad i svensker jeg da.

Jente6 er opptatt av at hun føler seg forskjellig både fra bosniere i Bosnia og fra nordmenn i Norge. Den eneste muligheten for henne når det gjelder fremtidig ektemann, er en bosnisk nordmann. Hun mener det er greit å ha norsk kjæreste, men hun trekker frem religiøse og kulturelle forskjeller når hun skal begrunne hvorfor hun ikke ser for seg en tilværelse med en norsk ektemann.

Jente5 har også bosnisk kjæreste og foreldre å forholde seg til i forhold til dette.

intervjuer: Du sier du har kjæreste, mer eller mindre...

Jente5: Ja, det går litt opp og ned.

Intervjuer: Fra Bosnia?

Jente5: Ja, det må han nesten være. Ikke heng deg opp i MÅ, men det er mest naturlig for meg. Vi er annerledes, og snakker samme språk, hører på samme musikk og er på samme fest.

Intervjuer: Har du noe forhold til hans familie?

Jente5: Ikke noe annet enn at jeg kjenner dem, sånn på hei, hei. Ikke noe mer, det får holde.

Intervjuer: Er han også muslim?

Jente5: Ja, men ikke noe særlig praktiserende, mindre enn meg.

Intervjuer: Har mor noe å si om saken? Om du bør gifte deg med en bosnier eller muslim?

Jente5: Hun sier det må være en bosnier, men jeg er allergisk mot sånn spørsmål. He, he. Det er nok greit å være sammen med en annen, men ikke å gifte seg. Da er det en annen sak. Når det kommer barn og flere andre ting med i spillet. Og hvis man da har forskjellig religion, kan det bli kaos.

Igjen er forholdet noe annet når man snakker om giftemål. Å være kjærester er greit, men å gifte seg blir straks mer problematisk. Det kan kanskje virke litt overraskende når hun trekker frem at det kan være problematisk at man har forskjellig religion som foreldre. Bosnia har vært kjent for å ha mange ekteskap på tvers av religiøse konfesjoner. Det er likevel slik at religion er en del av bosnieres identitet. Selv om de fleste av mine informanter har et løst forhold til sin religiøse identitet, er den til stede i deres forståelse av seg selv. At hun legger vekt på religion her kan like mye være uttrykk for kulturelle forskjeller som hun også legger vekt på under intervjuet. Det er ikke så viktig at han er praktiserende muslim, så lenge han bosnier.

Det er interessant å se hvordan informantene gjennom intervjuene veldig eksplisitt vektla bosnieres tolerante og liberale forhold til andre religioner og personer med annen religiøs bakgrunn. I forhold til giftermål blir plutselig de kulturelle og religiøse forskjellene litt mer problematiske. Dette gjelder ikke alle informantene, men det viser at det til en viss grad er et spenningsforhold mellom det idealet om religiøse toleranse og hvordan det kommer til uttrykk i praksis. Det som likevel er viktig å belyse er at det like mye er språklige og kulturelle forskjeller, som religiøse forskjeller, som er problemet.

9.5 Bosnisk kultur som utgangspunkt for bosnisk islam

Det er ofte vanskelig å skille mellom kultur og islam, hva som bosnisk kultur, hva som er islam og hva som er bosnisk islam. Jeg skal ikke gå inn i en debatt om hva som er kultur og hva som er religion, og hvordan man kan skille de fra hverandre. Jeg skal derimot legge vekt på hvordan informantene mine forholder seg til bosnisk kultur og til islam.

For selv om det som sagt er vanskelig å skille mellom det rent muslimske og det som bare er en del av den bosniske tradisjon og kultur, er det likevel tydelig at informantene ofte skiller mellom sin måte å forstå islam på og andre måter å forstå islam på. Jente6 legger vekt på at

det er snakk om en bosnisk form for islam når hun beskriver hennes forhold til religion. Det at det er en bosnisk form for islam er noe hun er veldig klar på, og stolt av.

Jente4 føler at nordmenn ikke tror hun er muslim. Dette kan ha å gjøre med at hennes fremtoning bryter med stereotypier nordmenn har av muslimer.

Intervjuer: Og når du sier du kommer fra Bosnia?

Jente4: "Er du muslim?"

Intervjuer: Sier folk det?

Jente4: Ja. Med en gang. Hvorfor er du kledd sånn så fint kledd? Etc ...

Det er tydelig å se hvordan hun legger vekt på at bosniere utfordrer de stereotyper som nordmenn har om muslimer som forestillingen om at muslimske kvinner skal bruke sjal og gå i ikke-vestlige klær er utbredt. Dette er ikke tilfellet med bosniere. De kan gjerne gå kledd på linje med hvilken som helst norsk jente og derigjennom ikke leve opp til en stereotypi mange nordmenn har av muslimske jenter. I dette ligger det også fra hennes side et skille mellom bosniske muslimer og for eksempel pakistanske muslimer.

Jente6 opplever også at det er et klart skille mellom bosniske og pakistanske muslimer. Hun beskriver hvordan hun opplevde forskjellene mellom hun som bosnisk muslim og en pakistansk far i forbindelse med et innvandrersforum.

Jente6: [Han] hadde et litt ekstremt syn på det da (på religion). Han hadde en datter der, men hun satt i hijab i et hjørne og satt og snakket med de andre som også hadde hijab og gud forby at jeg skulle gå bort til de og presentere meg som muslim da.

Som vi har sett bruker mine informanter ofte pakistansk islam som eksempel når de skal vise hvordan bosnisk islam er unik og annerledes. Dette kan ha å gjøre med at det pakistanske muslimske miljøet i Norge er stort. Det har også vært et fokus på pakistansk islam i offentligheten. Det er tydelig hvordan Jente6 tar sterk avstand fra en islam som den hun beskriver i dette tilfellet.

9.5.1 Norsk kontekst

For å forstå mine informanter er det viktig å se dem i forhold til den norske konteksten de lever i. Men hvordan opplever de selv denne konteksten? Hvordan forholder de seg til et norsk samfunn hvor religionen har en særdeles marginal offentlig posisjon. Hvordan er forholdet til nordmenn generelt?

Ofte legger informanten vekt på de kulturelle forskjellene mellom nordmenn og bosniere. De legger ofte vekt på bosnieres åpenhet og gjestfrihet, mens nordmenn ofte blir betegnet som litt sjenerte og innesluttete. Når det kommer til religion er det ofte motsatt. Ofte trekker de frem likheten mellom hvordan de selv forholder seg til religion og hvordan nordmenn forholder seg til religion. Dette mener jeg er veldig interessant. De kulturelle forskjellene eksisterer, mens de religiøst føler seg ganske like nordmennene.

Intervjuer: Hvordan ser du det å leve i det norske samfunnet kontra det å leve i det bosniske? Føler du det er store forskjeller?

Jente4: Nei, ikke i det hele tatt. (...) Jeg tror jeg skiller meg fra deg for eksempel bare ved at jeg ikke spiser svin.

Jente6 er inne på noe av det samme, selv om hun vektlegger innflytelsen av den norske konteksten når hun beskriver sitt forhold til islam.

Intervjuer: Men føler du at dere som har bodd i Norge ... at det er helt annen situasjon (enn for de som bor i Bosnia)?

Jente6: Man blir ganske distansert i forhold til alt det som har med religion å gjøre. Eller ikke helt distansert. For man får det jo fortsatt fra foreldre og omgangskretsen, men jeg føler vel hvertfall sjøl at gi og med at jeg kom når jeg var så liten. Jeg har vært i kirke og såne ting. Jeg har ikke det samme forholdet til islam som søstrene mine kanskje. Ehhm.

Selv om jeg har argumentert for at det er mange likheter mellom den norske og den bosniske konteksten, hva religion angår, så er det selvsagt også betydelige forskjeller mellom det norske og det bosniske samfunn. Flere av informanter var inne på kulturelle forskjeller samtidig som de ofte påpekte likheter i forholdet til religionen.

9.6 Oppsummering

Mine informanter har et nært forhold til den bosniske kulturen og de bosniske tradisjonene. Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom det nære forholdet de har til familien sin. Vi har gjennom dette kapitlet sett hvordan den bosniske kulturen kommer til syne på mange ulike område. Den bosniske maten og språket er andre viktige kjennemerker for den bosniske kulturen. Sentralt i denne kulturen befinner altså familien seg. Selv om familien er viktig for informantene og de ofte forholder seg til islam i stor grad på samme måte som familien, er de veldig opptatt av å poengtere at de ikke føler noe press i forhold til religion.

Språket blir altså en viktig markør på deres identitet. Kanskje er det språket viktigere enn religion når de skal definere seg selv. Eller egentlig er ikke språket i seg selv viktig. Det er snarere det at språket er uttrykk for deres kultur og tradisjon som er viktig for informantene. Den bosniske kulturen og tradisjonen er altså veldig viktige for informantene. I den sammenheng blir religion bare en liten del av informantenes identitet. I forståelsen av religionen vektlegger informantene en del kjernepunkter som gjør at religionen/islam får et eget uttrykk hos de bosniske muslimene. Vektleggingen av bosniske kultur og tradisjoner, og hvordan denne konteksten må tas med i betraktningen for å forstå religionens rolle for bosniere er viktig. At flere av informantene er inne på at familien forventer å at de gifter seg med en bosnisk gutt, viser også betydningen av den bosniske kulturen for dem. Men det er ikke bare på grunn av religion det er viktig, språk og den felles kulturen er like viktig.

10. Konklusjon og avsluttende betraktninger

Avslutningsvis vil jeg oppsummere hvordan religion og islam spiller inn i mine informanters tilværelse og deres selvforståelse. Bakgrunnen for oppgaven har vært et ønske om å se på hvordan bosniske muslimer forholder seg til religion og hvordan dette påvirker møtet med det norske samfunnet. Dette er samtidig et spørsmål om hvorvidt islam er kompatibelt med et vestlig samfunn. Det er tydelig at mine informanter forholder seg til et perspektiv, hvor de på den ene siden knytter det bosniske klart mot det europeiske og på den andre siden til en islamsk identitet. Som vi har sett samsvarer dette med Karic' beskrivelse av den bosniske identiteten som både knyttet til det europeiske og til det muslimske. Den europeiske identiteten til *bosnjakene* står altså ikke i et motsetningsforhold til deres muslimske identitet.

De bosniske muslimene har vært del av Europas moderne historie, og har som Bektovic påpeker levd som sekulariserte muslimer siden Berlin-kongressen i 1878. Gjør dette at de bosniske muslimene står i en særstilling blant Europas muslimer? Vi har sett at mine informanter generelt sett har et lite aktivt forhold til islam. Det er de ikke alene om å ha i norsk sammenheng. Mange muslimer, også fra pakistanske miljøer, lever i Norge som mer eller mindre sekulariserte og ikke-praktiserende muslimer. Likevel kan man snakke om en særegen form for bosnisk islam som er preget av europeiske strømninger. For mine informanter er religionens rolle preget av en individualisert form for religionsforståelse. Det er tydelig å se hvordan informantene ikke forholder seg til religionen som den avgjørende målestokken som definerer dem som mennesker. Religionen har ikke en altomfattende betydning for dem. De plukker elementer fra religionen som de mener passer inn i deres liv, mens de legger mindre vekt på elementer ved islam som ikke passer inn i deres tilværelse. Samtidig knytter de deres form for islam tett opp til den bosnisk kultur og bosniske tradisjoner. I den forbindelse vektlegger de åpenheten og pluralismen som typiske trekk ved den bosniske kulturen. Den bosniske formen for islam er i så måte nært knyttet til elementer ved den bosniske kulturen som de trekker frem som positive. Det er tydelig å se hvordan de tar avstand fra former for islam som vektlegger religionen som et helhetlig system som innvirker i alle områder av menneskets liv. Religionen knyttes til tradisjoner og kultur, samtidig som man som individ er seg løsrevet fra de dogmatiske religiøse tradisjonene. Man velger ut elementer fra religionen som man anser som viktig, mens andre elementer ved religionen forholder man seg bare til i ubetydelig grad. At flere av informantene trekker frem den norske måten å være religiøs på når de skal beskrive sitt eget forhold til islam, er

interessant å merke seg. Dette illustrerer også hvordan de ønsker å skille seg fra andre muslimer.

For mine informanter vil en opprettholdelse av et skarpt skille mellom ikke-praktiserende og praktiserende muslimer, fort gjøre at de falt utenfor kategorien muslim. Oppgaven dreier seg således om dette forholdet; spenningspunktet mellom den praktiserende og den ikke-praktiserende muslimen, forholdet mellom religion som et offentlig anliggende og som individualisert tro. Som Roy beskriver, opplever ofte muslimer i Europa at de må redefinere sin egen religiøse kontekst i møte med det europeiske samfunnet. Dette er ikke på samme måte tilfellet for de bosniske muslimene i Norge. Dette kan henge sammen med at de ikke føler at religionens posisjon er forandret nevneverdig fra hjemlandet. Ved å forstå religionen som del av *habitusen* mine informanter besitter, vil det bety at religion vil være en del deres disposisjoner og derfor en del av det de oppfatter som naturlig. Som vi har sett føler ikke informantene at forholdet til religion blir nevneverdig forandret i den nye norske konteksten. Dette henger etter min mening sammen med måten bosniere generelt forholder seg til religion og islam på og at dette minner om hvordan nordmenn generelt forholder seg til religion og kristendom. Sagt med andre ord; den bosniske formen for religiøs tilknytning minner veldig om folkelige former for religionstilhørighet som er utbredt i Norge.

Som jeg har vært inne på, er familien veldig viktig for mine informanter. Likevel har alle informantene vært opptatt av at de ikke opplever noe press hjemmefra for hvordan de skal forholde seg til islam eller hvor religiøse de skal være. De fleste drikker alkohol, og de færreste faster i noen utstrakt grad. Man ser likevel at familien har preferanser på hvem man skal gifte seg med. Det interessante er at det viktigste i denne sammenheng ikke nødvendigvis er religionen, men kulturen og språket. Karic understreker dette og beskriver hvordan det er forholdet mellom religion og kultur viktig for å forstå den bosniske formen for islam. Dette gjør at mine informanter både føler likhet og forskjellighet fra nordmenn. Den norske konteksten er også viktig for å forstå forskjelligheten mine informanter føler overfor bosniere i Bosnia eller i andre land. For meg synes det altså klart at den norske og den bosniske konteksten begge er preget av en europeisk kontekst. Dette gjør seg utslag i hvordan bosniere og nordmenn forholder seg til religion – altså som et individuelt og personlig anliggende.

Er islam kompatibelt med vesten? Forholdet mellom islam og vesten blir ofte betegnet som problematisk. Som om de var to deler av et uforenelig hele. Hva er så det problematiske i

dette møtet? Er problemet at Europa er preget av kristendom, eller er det andre aspekter som gjør dette møtet problematisk? Det er selvfølgelig vanskelig å sette opp klare svar på et slikt spørsmål, men jeg har gjennom oppgaven ønsket å belyse en problemstilling som jeg sjelden synes kommer frem. Denne er, etter min mening, tosidig, hvor begge sidene er del av det samme problemet. For det første fokuseres det i dag i stor grad på muslimer som ensidig religiøse individer. Bildet er mer nyansert. De fleste muslimer, både i Europa og i muslimske land, forholder seg til islam som én av mange deler av deres tilværelse. For det andre er problemet at man innenfor en del muslimske miljøer ønsker å gjøre islam til et overskyggende hele, hvor de ytre levereregler er viktigere enn den indre hengivenhet til Gud eller Allah. På denne måten oppstår det et skille mellom de praktiserende og de ikke-praktiserende muslimene, hvor ikke-praktiserende muslimer forstås som dårlige og uekte muslimer. De bosniske muslimene i min undersøkelse forholder seg til islam som noe personlig, som et privat anliggende hvor et slikt skille ikke lar seg opprettholde. For dem er religion noe man må forstå som et personlig anliggende og ikke som en offentlig ”tvang”.

Jeg mener derfor det er måten man forholder seg til religion på som er avgjørende i møtet mellom det vestlige Europa og islam. Det er ikke religion alene som konstituerer en som menneske. Man kan gjerne være religiøs, men religionen er uansett noe personlig og individuelt – et indre anliggende. Du kan være mindre eller mer religiøs, men religion som ytre tvang er ikke forenlig med et sekularisert og individualisert Europa. På denne måten kan det bosniske islam vise veien for hvordan islam kan eksistere som en naturlig del av det vestlige Europa.

Forskningsmessig mener jeg således at noe av fokuset må flyttes fra de mer religiøse miljøene og over på grupper som ikke har religion som sin avgjørende referanseramme. Dette vil etter min mening gi et langt mer helhetlig bilde av islam i Europa. Jeg synes i så måte den bosniske islamekspert Enes Karic sier det på en god måte: islam er én, men den muslimske virkeligheten preges av mangfold og stadig forandring, noe som gjør islam ureduserbar til bare én religiøs kultur.

Litteratur

Berger, Peter L. 1999, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center

Bektovic., Safet: 2003 ”Tro og praksis” i *At være muslim i Danmark*, (red.) Lise Paulsen Galal & Inge Liengaard, Forlaget ANIS, København

Bektovic, Safet: 2004a ”Mod en europæisk islam” i *Islam, kristendom og det moderne. En antologi*, (red.) Lissi Rasmussen og Lena Larsen, Forfatterne og Tiderne Skrifter, Viborg

Bektovic, Safet: 2004b *Kulturmøder og religion. Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge*, Museum Tusculanums Forlag, København

Bringa, Tone 1995 *Being Muslim the Bosnian way. Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton, N.J., Princeton University Press

Bruce, Steve 2002: *God is Dead. Secularization in the west*, Blackwell Publishers, Oxford

Bougarel, Xavier 2007: ”Bosnian Islam as European Islam” i Al-Azmeh, A. og Fokas, E. *Islam in Europe*. Cambridge University Press, Cambridge

Bourdieu, Pierre 1999: *Meditasjoner*. Oversatt av Annick Prieur og Erik Ringen. Pax Forlag, Oslo

Casanova, José 2006: ”Religion, European Secular Identities, and European integration” i *Conditions of European Solidarity*, vol. II: *Religion in the New Europe*, (red.) Krzysztof Michalski, Central European University Press.

Davie, Grace 2006, ”Is Europe the exceptional case?” i *After Secularization (special double issue)*, The Hedgehog Review Spring & Summer 06

Davie, Grace 2002, *Europe: The Exceptional Ease. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longmann & Todd, London

- Eriksen, Thomas Hylland 1997: *Flerkulturell forståelse*, Universitetsforlaget, Oslo
- Eriksen, Thomas Hylland og Sørheim, Torunn Arntzen 2006: *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*, Oslo, Gyldendal akademisk
- Fine, John V. A. JR. 1993: "The medieval and ottoman roots of modern Bosnian society" i *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their historic development from the middle ages to the dissolution of Yugoslavia*, (red.) Pinson, M., Harvard University Press, Cambridge Massachusetts
- Furseth, Inger og Repstad, Pål 2003: *Innføring i religionssosiologi*, Universitetsforlaget, Oslo
- Giddens, Anthony 1996: *Modernitet og selvidentitet : selvet og samfundet under sen-moderniteten*, oversatt av Søren Schultz Jørgensen, Hans Reitzels Forlag, København
- Goffman, Erving 1992: *Vårt rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatikk*, oversatt av Kari Risvik og Kjell Risvik Pax, Oslo
- Hervieu-Léger, Danièle 2006: "The role of religion in establishing social cohesion" i *Conditions of European Solidarity, vol. II: Religion in the New Europe*, (red.) Krzysztof Michalski, Central European University Press
- Jacobsen, Christine 2002: *Tilhørighetens mange former. Uunge muslimer i Norge*, Unipax, Oslo
- Karcic, Fikret 1999: "Administration of Islamic affairs in Bosnia and Hercegovina" i *Islamic studies*, s. 535-561.
- Kjeldstadli, Knut 1992, *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*, Universitetsforlaget, Oslo
- Kværne, Per og Vogt, Kari 2002: *Religionsleksikon*, J.W. Cappelens Forlag a.s., Oslo

Korsnes, O., Andersen, H. og Brante, T. 1997: *Sosiologisk leksikon*, Universitetsforlaget, Oslo

Leirvik, Oddbjørn 2006: *Islam og kristendom. Konflikt eller dialog?*, Pax Forlag, Oslo

Leirvik, Oddbjørn 2007: *Religionspluralisme. Mangfold, konflikt og dialog i Norge*, Pax Forlag, Oslo

Malcolm, Noel 1994: *Bosnia, a Short History*, Mac Millan, London

Mead, George Herbert 2005: *Sindet, selvet og samfundet. Fra et socialbehavioristisk standpunkt*, Akademisk Forlag, København

Moe, Christian 1998, "Islam og politikk i Bosnia ved kommunismens fall" i *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*, (red.) Inger Marie Ruud & Sigurd Hjelde, Tano Aschehoug, Oslo

Mønnesland, Svein 1992: *Jugoslavia før og etter. Nye stater – gamle nasjoner*, Syppress Forlag, Oslo

Mørck, Yvonne 1998: *Bindestregsdanskere. Fortællinger om køn, generationer og etnicitet*, Forlaget Sociologi, København:

Naguib, Saphinaz-Amal 2002, "Fra islam i Norge til norsk islam?" i *Kirke og Kultur*: nr. 4, s. 353-361.

Ramadan, Tariq 2004: *At være europæisk muslim: islams kilder i en europæisk sammenhæng*, Højberg, Hovedland

Repstad, Pål 2000: *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*, Høyskoleforlaget, Kristiansand

Roy, Olivier 2006: "Islam in Europe. Clash of Religions or Convergence or Religiosities?" i *Conditions of European Solidarity, vol. II: Religion in the New Europe*, (red.) Krzysztof Michalski, Central European University Press

Thagaard, Tove 1998: *Systematikk og innlevelse*, Bergen, Fagbokforlaget

Tronstad, Christian 2008: "Religion", *Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006*, (red.) Blom, Svein og Henriksen, Kristin, Statistisk Sentralbyrå (SSB), Oslo

Vogt, Kari 2000: *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, J. W. Cappelens Forlag A/S, Oslo

Woodhead & Heelas 2000, *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*, Blackwell, Oxford

Østberg, Sissel: 2003, *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, Universitetsforlaget, Oslo

Vedlegg

Utkast til intervjuguide

Din bakgrunn:

- Hvor gammel er du?
- Hvor er du født og oppvokst?
- Når kom du til Norge? Kom du sammen med dine foreldre til Norge?
- Statsborgerskap
- Religion.
- Hva anser du som ditt morsmål? Hvilket språk føler du at du behersker best?
- Bosituasjon (hvor bor du? Alene eller med foreldre?)
- Søsken (Hvor mange? Brødre/søstre?)
- Sivilstatus (Gift/ugift? Samboer?) hvordan er din bosituasjon?
- Barn

Foreldrenes bakgrunn:

- Hvor i Bosnia kommer dine foreldre fra? (Tradisjonelt landsbysamfunn versus mer urbant bysamfunn?)
- Har dine foreldre utdanning? (Hva slags? Hvor har de tatt sin utdanning?)
- Er dine foreldre yrkesaktive? Hva jobber de med?
- Hva slags språk snakker dere hjemme?
- Snakker dine foreldre godt norsk? I hvilke sammenhenger snakker de norsk?
- Hender det at du må fungere som ”tolk” for dine foreldre? I hvilke situasjoner? Hva synes du om det?
- Hvordan opplever du at dine foreldre trives med å bo i Norge? (Har de tett kontakt med hjemlandet?)
- Har foreldrene dine venner med norsk bakgrunn? (Hvem? Arbeidskollegaer, naboer, andre?)
- Bruker kvinnene i din familie *hijab*? (Når? Hvorfor?)
- Er feiring av religiøse høytider viktig hjemme hos dere? (På hvilken måte?)

- Hvor ofte besøker foreldrene dine moskeen? (Forventer de at du skal være med? Hva synes du om det?)
- Hvilken kontakt har de med imamene?
- Hvordan forholder de seg til Ramadan? Hvor viktig er det å overholde de pliktene?

Din Bakgrunn

- Hva er ditt forhold til Bosnia i dag?
- Husker du mye fra krigen dere flyktet fra?
- Forhold til serbere og kroater?
- Hvordan ser du på den bosnisk-muslimske arven?
- Hvordan ser du på situasjonen i Bosnia i dag?
- Hva ønsker du å videreføre til dine barn av de bosniske tradisjonene?

Ditt liv i dag:

- Jobb (hva jobber du med? Hvor lenge har du jobbet der?)
- Utdannelse (Hva studerer du? Med hva?)
- Hva slags venner har du? Dine nærmeste venners religiøse og etniske bakgrunn? Har du venner med norsk bakgrunn?
- Har du noen spesielle fritidsinteresser? Hvilke?
- Fremtidsplaner (hva skal du gjøre når du "blir stor"?)
- Hvilket forhold har du til moskeen? Hvor ofte besøker du moskeen?
- Hvilken kontakt har du med imamene?
- Hvordan forholder du seg til Ramadan? Hvor viktig er det å overholde de religiøse pliktene?
- Strengt? Inntengt? Ekskluderende? Gir moskeene hjelp? Andre du henvender deg til med spørsmål/råd om forholdet mellom islam og vestlige verdier?
- Hvorfor praktiserer du ikke?
- Hvordan påvirker det forhold til familien? Evt svigerfamilien?
- Hvordan ser du på forholdet mellom å leve i det norske samfunn og det å være muslim? Er det vanskelig å være muslim i et slik samfunn? Føler du at det eksisterer uoppnåelige idealer i de muslimske miljøene? Er det en aksept for at du kan improvisere i forhold til ditt religiøse engasjement.

Tilhørighet

- Det er blitt sagt at barn av innvandrere står med ett ben i hver sin kultur. Hva tenker du om det?
- Det å vokse opp med impulser fra to ulike kulturer, er det vanskeligere i spesielle situasjoner? Hvilke? Hvorfor?
- Hvis du får spørsmål om hvor du kommer fra, hva svarer du da?
- Forutsatt at dette er et spørsmål du får ofte; blir du irritert når folk spør deg hvor du kommer fra? (Hvorfor?)
- Er det noen verdier du vil trekke frem som de spesielt sentrale innenfor bosniske og norske miljøet? (Hvordan forholder du deg til disse?)
- Hva forstår du med begrepene ære og moral?
- Vil du si at du og dine foreldre har ulik oppfatning av æresbegrepet? (På hvilken måte? Hvorfor?)
- Synes du at du lever forskjellig fra ungdommer med norsk bakgrunn? (Hvordan/hvorfor? Hvordan opplever du det?)
- Hvordan opplever du å bli møtt av andre norske? Hvordan ser de på deg?
- Hvordan er forholdet til andre bosniske muslimer? Andre muslimer?
- Synes du det er problematisk å være det (muslim) i det norske samfunn?
-

Generelle refleksjoner

- Hvilken rolle ser du for deg at religionen skal ha i samfunnet?

Jeg heter Arvild Bruun, masterstudent i Religion og samfunn ved Det Teologisk Fakultet, og skal skrive en oppgave hvor identitetsdannelse hos unge voksne bosniske muslimer vil være den ytre rammen for prosjektet. Prosjektet vil pågå frem til sommeren 2008. Hvordan de forholder seg til religion og hvilke plass religionen har i deres tilværelse vil være viktig for meg. Samtidig er det viktig for meg å se på deres forhold både til andre muslimer i Norge og etniske nordmenn. Jeg ønsker både å finne ut hvordan du blir møtt av det norske samfunn, altså hvordan du blir tilskrevet identitet, og hvordan du ser på deg selv.

Datamaterialet vil bestå av kvalitative intervjuer. Jeg ønsker derfor å gjøre intervju med deg og bruke deg som informant i oppgaven. Intervjuene vil være på mellom en til to timer lange. Jeg ønsker å ta opp av intervjuene for senere å kunne transkribere intervjuene. Dette for bedre å kunne få frem nyansene i det som blir sagt i selve intervjuet. Det vil også lette intervjusituasjonen ved at jeg ikke trenger å ta notater underveis. Det er i denne forbindelse viktig å fremheve at forskeren har taushetsplikt. Opptak av intervju, samt de transkriberte utgavene av intervjuene, vil bli oppbevart på et sikkert sted, og slettet når prosjektet er avsluttet. Intervjupersonen vil bli anonymisert, det vil si at ingen skal kunne gjenkjenne vedkommende ved gjennomlesning av oppgaven. det er viktig å påpeke at du stiller opp på dette på frivillig basis, og at det er mulig, på ethvert tidspunkt, å trekke seg fra undersøkelsen hvis du ikke ønsker å være med lenger.

Jeg er innforstått med det ovenstående, og stiller frivillig opp som intervjuperson i dette prosjektet:

...../.....
Dato underskrift

Jeg, Arvild Bruun, er innforstått med kravet om konfidensialitet og anonymitet. Informantene vil anonymiseres, taushetsplikten vil bli overholdt, og ingen utenforstående vil ha tilgang til datamaterialet.

..... /
Dato underskrift